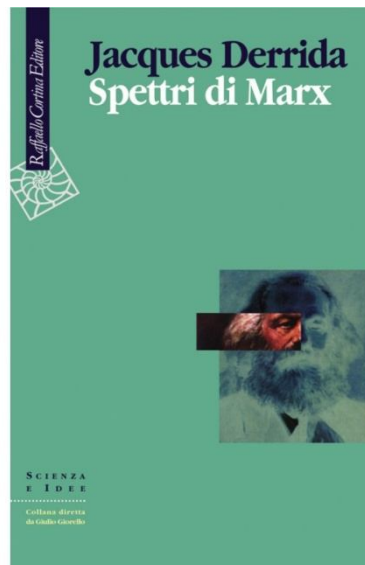


*Jacques Derrida*

# **SPETTRI DI MARX**

Stato del debito, lavoro del lutto  
e nuova Internazionale





Jacques Derrida

# **Spettri di Marx**

Stato del debito, lavoro del lutto  
e nuova Internazionale



*Raffaello Cortina Editore*

Scan e OCR by Natjus

Titolo originale  
*Spectres de Marx*  
© 1993 Editions Galilée, Paris

Traduzione di  
Gaetano Chiurazzi

Copertina di  
Vando Pagliardini

Fotocomposizione  
Nuovo Gruppo Grafico – Milano

ISBN 978-88-7078-296-7  
© 1994 Raffaello Cortina Editore  
Milano, via Rossini 4

Prima edizione: 1994

# INDICE

## Esordio

1. Ingiunzioni di Marx
2. Scongiurare - il marxismo
3. Usure (quadro di un mondo senza età)
4. In nome della rivoluzione, la doppia barricata (impura "impura impura storia di fantasmi")
5. Apparizione dell'inapparente: l'"escamotage" fenomenologico

## Note

All'origine di quest'opera c'è una conferenza pronunciata nel corso di due sedute, il 22 e il 23 aprile 1993, alla California University (Riverside), che apriva per l'occasione un convegno internazionale organizzato da Bernd Magnus e Stephen Cullenberg il cui titolo era un ambiguo gioco di parole: " Whither marxism?" : "Dove va il marxismo?", certo, ma anche, sotto banco, "Il marxismo sta deperendo (wither)?".

Accresciuto, precisato, questo testo conserva però la struttura argomentativa, il ritmo e la forma orale della conferenza. Le note sono state ovviamente aggiunte in un secondo momento. Alcuni nuovi sviluppi compaiono tra parentesi.

*L'editore e il traduttore ringraziano Maurizio Ferraris per la preziosa collaborazione all'edizione italiana del testo.*

*Un nome per un altro, una parte per il tutto: si potrà sempre trattare la violenza storica dell'Apartheid come una metonimia. Nel passato come nel presente. Attraverso la sua singolarità, e secondo vie diverse (condensazione, spostamento, espressione o rappresentazione), si potranno sempre decifrare tante altre violenze in corso nel mondo. Contemporaneamente parte, causa, effetto, sintomo, esempio, quel che accade laggiù traduce quel che ha luogo qui, sempre qui, ovunque si sia e si guardi, nelle immediate vicinanze. Responsabilità infinita, quindi, che non consente riposo a nessun tipo di buona coscienza.*

*Non si dovrebbe però mai parlare dell' assassinio di un uomo come di una figura, nemmeno come di una figura esemplare in una logica dell'emblema, una retorica della bandiera o del martirio. La vita di un uomo, unica quanto la sua morte, sarà sempre più che un paradigma e altra cosa che un simbolo. E quanto anzi il nome proprio dovrebbe sempre nominare.*

*E tuttavia. E tuttavia, tenendo questo bene a mente, e ricorrendo a un certo nome comune, che non è un nome comune qualsiasi, ricordo che è un comunista come tale, un comunista in quanto comunista, colui che un emigrato polacco e i suoi complici, tutti gli assassini di Chris Hani, hanno messo a morte pochi giorni fa, il 10 aprile. Gli assassini hanno dichiarato esplicitamente che se la prendevano con un comunista. Cercavano così di interrompere delle negoziazioni e di sabotare una democratizzazione in corso. Questo eroe popolare della resistenza contro l'Apartheid è parso pericoloso, sembra, e improvvisamente intollerabile, proprio nel momento in cui, decidendo di dedicarsi ancora a un partito comunista minoritario e attraversato da contraddizioni,*

*rinunciava ad alte responsabilità nell'ANC (African National Congress), e forse a giocare un ruolo politico ufficiale, anzi governativo, in un Paese liberato dall'Apartheid.*

*Permettetemi di salutare la memoria di Chris Hani e di dedicargli questa conferenza.*



## ESORDIO

Qualcuno, voi o io, si fa avanti e dice: *je voudrais apprendre à vivre enfin*.<sup>1</sup>

Infine, ma perché?

*Apprendre à vivre*. Strana parola d'ordine. Chi imparerebbe? Da chi? Insegnare a vivere, ma a chi? Si saprà mai? Si saprà mai vivere, e anzitutto che cosa vuol dire "*apprendre à vivre*"? E perché "infine"?

Presa a sé stante, fuori contesto - ma un contesto resta sempre aperto, dunque fallibile e insufficiente -, questa parola d'ordine priva di commenti forma un sintagma quasi incomprensibile. Fino a che punto, del resto, il suo idioma si lascia tradurre?

Locuzione magistrale, comunque - o appunto per questo. Perché sulla bocca di un maestro questo frammento di parola d'ordine direbbe sempre qualcosa della violenza. Esso vibra come una freccia nel corso di un'adresse<sup>2</sup> irreversibile e dissimmetrica, quella che per lo più va dal padre al figlio, dal maestro al discepolo o dal signore al servo ("ti sto insegnando a vivere, io"). Una tale adresse esita allora: tra l'adresse come esperienza (*apprendre à vivre*, non è l'esperienza stessa?), l'adresse come educazione e l'adresse come ammaestramento (*dressage*).

Ma imparare a vivere, impararlo da sé, soli, insegnare/ a vivere da sé ("*je voudrais apprendre à vivre enfin* ") non è, per un vivente, l'impossibile? Non lo vieta la logica stessa? Vivere, per definizione, non lo si impara né lo si insegna. Non da sé, ilalla vita attraverso la vita. Solamente dall'altro e attraverso la morte. In ogni caso dall'altro sul bordo della vita. Sul bordo interno o sul bordo esterno, si tratta di una eterodidattica tra vita e morte.

Eppure niente è più necessario di questa saggezza. E l'etica stessa: apprendre à vivre - soli, da sé. La vita non sa vivere altrimenti. E facciamo mai altro che apprendere à vivre, da soli, da noi stessi? Proprio uno strano impegno, per un vivente supposto vivente, quello che è al tempo stesso impossibile e necessario: "Je voudrais apprendre à vivre". Non ha senso e non può essere giusto se non spiegandosi con la morte. Che sia la mia, o quella dell'altro. Tra vita e morte, quindi: ecco il luogo di un'ingiunzione sentenziosa che si dà sempre l'aria di parlare come il giusto.

Quel che segue avanza come un saggio nella notte - nell'ignoto di ciò che deve sempre ancora venire -; è un semplice tentativo, quindi, al fine di analizzare con qualche conseguenza un tale esordio: "Je voudrais apprendre à vivre. Enfin". Infine che.

Apprendre à vivre, se resta sempre da fare, non lo si può fare che tra vita e morte. Non nella vita né nella morte da sole. Quel che accade tra due, e tra tutti i "due" che si vorrà, come tra vita e morte, non può che intrattenersi con qualche fantasma. Bisognerebbe allora apprendre les esprits. Anche e soprattutto se lo spettrale non è. Anche e soprattutto se, né sostanza né essenza né esistenza, non è mai presente come tale. Il tempo dell'<sup>a</sup>apprendre à vivre", un tempo senza presente tutore, ci porterebbe a questo, e l'esordio vi ci trascina: apprendre à vivre con i fantasmi, nell'intrattenimento, la compagnia o il consociativismo, nel commercio senza commercio dei fantasmi. A vivere altrimenti, e meglio. Non meglio, più giustamente. Ma con loro. Non c'è esser-con l'altro, non c'è socius senza questo con-qui che rende il con-essere in generale più enigmatico che mai. E questo essere-con gli spettri sarebbe anche, non soltanto ma anche, una politica della memoria, dell'eredità e delle generazioni.

Se mi accingo a parlare lungamente di fantasmi, di eredità e di generazioni, di generazioni di fantasmi, cioè di alcuni altri che non sono presenti, né viventi nel presente, né nostri né in noi né fuori di noi, è in nome della giustizia. Della giustizia laddove

ancora non è, non ancora qui, dove non è più, cioè non più presente, e non sarà mai, non più della legge, riducibile al diritto. Bisogna parlare del fantasma, anzi al fantasma e con lui, dal momento che nessuna etica, nessuna politica, sia o meno rivoluzionaria, sembra possibile e pensabile e giusta, senza riconoscere al suo principio il rispetto per quegli altri che non sono più o per quegli altri che non ci sono ancora, presentemente viventi, siano già morti o non ancora nati. Nessuna giustizia - non diciamo alcuna legge, e ancora una volta non parliamo qui del diritto<sup>3</sup> - sembrerebbe possibile o pensabile senza il principio di una qualche responsabilità, al di là di ogni presente vivente, in ciò che disgiunge il presente vivente, al cospetto dei fantasmi di coloro che non sono ancora nati o che sono già morti, siano o meno vittime delle guerre, delle violenze politiche o d'altro tipo, degli stermini nazionalisti, razzisti, colonialisti, sessisti e così via, delle oppressioni dell'imperialismo capitalista o di tutte le forme di totalitarismo. Senza questa non-contemporaneità a sé del presente vivente, senza quel che segretamente lo disaggiusta, senza questa responsabilità e questo rispetto per la giustizia nei confronti di quelli che non ci sono, di quelli che non sono più o non sono ancora presenti e viventi, quale senso ci sarebbe nel porre la domanda "dove?", "dove domani?" ("whither?").

Una tale questione avviene, se avviene, interroga su ciò che verrà nell'a-venire. E rivolta verso l'avvenire, gli va incontro, ma ne viene anche, proviene dall'avvenire. Deve perciò eccedere ogni presenza come presenza a sé. O almeno la rende possibile solo in seguito al movimento di un certo disgiungimento, di una disgiunzione o disproporzione: nell'inadeguatezza a sé. Ora, se una tale domanda, dal momento in cui viene a noi, non può che venire dall'avvenire (ivhitherò dove andremo, domani? dove va, per esempio, il marxismo? dove andiamo noi con lui?), quel che le si trova davanti deve anche precederla come sua origine: le è anteriore. Benché sia la sua provenienza, l'avvenire deve, come ogni provenienza, essere assolutamente e irreversibilmente

passato. "Esperienza" del passato come a venire, l'uno e l'altro assolutamente assoluti, al di là di ogni modificazione di un qualsivoglia presente. Se è possibile e deve essere presa sul serio, la possibilità della questione, che forse non è più una questione e che qui chiamiamo giustizia, deve portare al di là della vita presente, della vita come la mia vita o la nostra vita. In generale. Perché domani, per "la mia" o "la nostra vita", quella degli altri, sarà lo stesso che ieri, per altri altri: al di là dunque del presente vivente in generale.

Essere giusto: al di là del presente vivente in generale e del suo semplice inverso negativo. Momento spettrale, un momento che non appartiene più al tempo, se con questo nome si intende la connessione dei presenti modalizzati (presente passato, presente attuale: "adesso", presente futuro). Noi domandiamo in questo istante, ci interroghiamo su questo istante che non è docile al tempo, almeno a ciò che chiamiamo così. Furtiva e intempestiva, l'apparizione dello spettro non appartiene a quel tempo, non dà tempo, non quello: "Enter the Ghost, exit the Ghost, re-enter the Ghost" (Amleto).

Sembra un assioma, più precisamente un assioma riguardante l'assiomatica stessa, ovvero una qualche evidenza che si suppone indimostrabile su ciò che ha prezzo, sul valore, la qualità (àxia). E persino e soprattutto sulla dignità (per esempio dell'uomo come esempio di un essere finito e ragionevole), di quella dignità incondizionata (Wurdigkeit) che Kant giustamente elevava al di sopra di ogni economia, di ogni valore comparato o comparabile, di ogni prezzo di mercato (Markt-preis). Questo assioma può scioccare. E l'obiezione non si fa attendere: nei confronti di chi, alla fin fine, impegnerebbe mai un dovere di giustizia, si dirà, per quanto al di là del diritto e della norma, nei confronti di chi e che cosa, se non della vita di un vivente? Si dà mai giustizia, impegno di giustizia o responsabilità in generale che abbia a rispondere di sé (di sé vivente) di fronte a qualcosa che, in ultima istanza, non sia la vita di un vivente, la si intenda come vita naturale o come

vita dello spirito? Certo. L'obiezione sembra irrefutabile. Ma a sua volta l'irrefutabile suppone che una tale giustizia porti la vita al di là della vita presente o del suo esserci effettivo, della sua effettività empirica o ontologica: non già verso la morte, ma verso una sopra-vivenza, ovvero una traccia di cui finanche la vita e la morte non sarebbero che tracce e tracce di tracce, una sopra-vivenza la cui possibilità viene anticipatamente a disgiungere o disaggiustare l'identità a sé del presente vivente e di ogni effettività. Allora c'è dello spirito. Degli spiriti. E bisogna tenerne conto. Non si può non dovere, non si deve non poter tener conto di essi, che sono più d'uno: il più d'uno.



## INGIUNZIONI DI MARX

*Esergo*

*"The time is out of joint"*  
(Amleto)

*Hamlet [...]:* Sweare

*Ghost [Beneath]:* Sweare [*They sweare*]

*Hamlet:* Rest, rest, perturbed Spirit! So Gentlemen,  
With all my loue I doe commend me to you;  
And what so poore a man as Hamlet is,  
Doe t'expresse his loue and friending to you,  
God willing shall not lacke: Let us goe in together,  
And still your fingere on your lippes I pray,  
The time is out of joint: Oh cursed spight,  
That ever I was borne to set it right.  
Nay, come let's goe together. [*Exeunt*]

(Atto I, scena V)

*Hamlet [...]:* Jurez

*Le spectre, sous terre:* Jurez [*Ils jurent*]

*Hamlet:* Calme-toi, calme-toi, esprit inquiet. Maintenant,  
messieurs,  
De tout mon coeur je m'en remets à vous  
Et tout ce qu'un pauvre homme tei qu'Hamlet  
Pourra vous témoigner d'amitié et d'amour,

Vous l'aurez, Dieu aidant. Rentrons ensemble,  
Et vous, je vous en prie, bouche cousue.  
Le temps est hors de ses gonds. O sort maudit  
Qui veut que je sois né pour le rejoindre!  
Allons, rentrons ensemble.

Traduzione francese di Yves Bonnefoy

*Amleto* [...]: Giurate.

*Spettro [dal sottopalco]*: Giurate [*giurano*].

*Amleto*: Riposa, riposa, spirito affannato! Mi affido  
a voi, signori, con tutto il mio amore, e ciò che  
un pover'uomo come Amleto può fare, con l'aiuto di Dio  
non mancherà di essere fatto. Rientriamo insieme.

Le dita sulle labbra, mi raccomando.

I tempi sono fuori di sesto; brutta sorte,  
che io debba essere nato a mettere ordine.

Venite, rientriamo insieme [*escono*].

Traduzione italiana di Luigi Squarzina

E adesso gli spettri di Marx. (Ma adesso senza congiuntura. Un adesso (*maintenant*) disgiunto o disaggiustato, "out of joint", un adesso dissestato (*désajointé*) che rischia sempre di non mantenere (*maintenir*) nulla assieme, nella congiunzione assicurata di un contesto i cui bordi sarebbero pur sempre determinabili.)

Gli spettri di Marx. Perché questo plurale? Ce ne sarebbe più d'uno? Più d'uno, questo può significare una folla, se non delle masse, l'orda della società, o ancora qualche popolazione di fantasmi con o senza popolo, una certa comunità con o senza capo - ma anche il meno d'uno della pura e semplice dispersione.



Senza alcun raggruppamento possibile. E poi, se è sempre uno spirito ad animare lo spettro, ci si chiede chi mai oserà parlare di uno spirito di Marx, o peggio ancora di uno spirito del marxismo. E non solo per predire loro, oggi, un avvenire, ma per richiamarsi addirittura alla loro molteplicità o, peggio ancora, alla loro eterogeneità.

Da più di un anno avevo deciso di chiamare gli "spettri" per nome, sin dal titolo di questa conferenza di apertura. "Spettri di Marx", il nome comune e il nome proprio erano dunque già stampati sul manifesto quando ho riletto, di recente, il Manifesto del partito comunista. Lo confesso con vergogna: da decenni non lo avevo fatto - il che deve certamente tradire qualcosa. Un fantasma vi attendeva, lo sapevo bene, e sulla soglia, all'alzarsi del sipario. Così ho scoperto, certo, ma in verità ho richiamato quel che si aggirava (*hantait*) per la mia memoria: il primo nome del Manifesto, questa volta al singolare, è "spettro": "Uno spettro s'aggira (*hante*) per l'Europa - lo spettro del comunismo".

Esordio o incipit questo primo nome apre la prima scena del primo atto: "Ein Gespenst geht um in Europa - das Gespenst des Kommunismus". Come nell'Amleto, principe di uno stato marcio, tutto comincia con l'apparizione dello spettro. Più precisamente con l'attesa di questa apparizione. L'anticipazione è allo stesso tempo impaziente, angosciata e affascinata: quella, la cosa (*this thing*), prima o poi verrà. Il revenant<sup>1</sup> sta per venire. Non può tardare. Benché tardi. Più precisamente ancora, tutto si apre nell'imminenza di una ri-apparizione, ma riapparizione dello spettro come apparizione per la prima volta nel dramma. Lo spirito del padre sta per tornare e subito dirà "I am thy Father's Spirit" (atto I, scena v), ma qui, all'inizio del dramma, ritorna, per dir così, per la prima volta. È una prima, la prima volta sulla scena.

(Prima suggestione: la *hantise*<sup>2</sup> è storica, certo, ma non ha data, non si lascia docilmente datare, nella catena dei presenti, giorno dopo giorno, secondo l'ordine istituito di un calendario.

Intempestiva, non capita, non sopraggiunge, un giorno, all'Europa, come se a un dato momento della sua storia questa fosse venuta a soffrire di un certo male, a lasciarsi abitare nel suo interno, cioè a lasciare che vi si aggiri (hanter) un ospite straniero. Non che l'ospite sia meno estraneo per il fatto di aver sempre occupato la domesticità dell'Europa. Ma non c'era un dentro, non c'era nulla dentro prima di lui. Il fanto- male si dislocherebbe come il movimento di questa storia. La hantise sarebbe il marchio dell'esistenza stessa dell'Europa. Aprirebbe lo spazio e il rapporto a sé di ciò che si chiama, almeno a partire dal Medio Evo: Europa. Appunto come esperienza dello spettro Marx, insieme a Engels, avrebbe pensato, descritto o diagnosticato una certa drammatizzazione dell'Europa moderna, in particolare quella dei suoi grandi progetti unificatori. Bisognerebbe dire addirittura che l'ha rappresentata o messa in scena. All'ombra di una memoria filiale, Shakespeare avrà spesso ispirato questa teatralizzazione marxiana. In seguito, più vicino a noi ma secondo la stessa genealogia, nel brusio notturno della sua concatenazione, rumore di fantasmi incatenati a fantasmi, un altro discendente sarebbe Valéry. Shakespeare qui genuit Marx qui genuit Valéry (e altri ancora).

Ma che cosa si produce tra queste generazioni? Una omissione, uno strano lapsus. Da, poi fort, exit Marx. In *La Crise de l'esprit* (1919) ("Noi altre, civiltà, sappiamo di essere mortali... ecc."), il nome di Marx compare una sola volta. S'inscrive, nome di un teschio a venire tra le mani di Amleto:

"Ora, su un'immensa terrazza di Elsinore, che va da Basilea a Colonia, che tocca le sabbie di Newport, le paludi della Somme, i gessi di Champagne, i graniti di Alsazia - l'Amleto europeo guarda migliaia di spettri. Ma è un Amleto intellettuale. Medita sulla vita e sulla morte delle verità. Ha per fantasma tutti gli oggetti delle nostre controversie; per rimorso tutti i titoli della nostra gloria [...]. Se tocca un teschio, è un teschio illustre. - Whose was it? - Quello fu Leonardo. [...] E quest'altro teschio è

quello di Leibniz che sognò la pace universale. E quello fu Kant qui genuit Hegel, qui genuit Marx, qui genuit... Amleto non sa bene che farsene di tutti questi teschi. Ma se li abbandona!... Smetterà di essere se stesso?"<sup>3</sup>

In seguito, in *La Volitique de l'esprit* (p. 1031), Valéry definisce l'uomo e la politica. L'uomo: "un tentativo per creare quel che oserei chiamare lo spirito dello spirito" (p. 1025). Quanto alla politica, essa "implica [sempre] una qualche idea dell'uomo" (p. 1029). E, a questo punto, Valéry cita se stesso. Riproduce allora la pagina sull'"Amleto europeo", quella che abbiamo appena ricordato. Curiosamente, con la sicurezza smarrita ma infallibile di un sonnambulo, ne omette una frase, una sola, senza neanche segnalare l'omissione con dei punti di sospensione: quella in cui si fa menzione di Marx, nel teschio di Kant ("E quello fu Kant qui genuit Hegel, qui genuit Marx, qui genuit..."). Perché questa omissione, l'unica? Il nome di Marx è scomparso. Dov'è andato? *Exeunt Ghost and Marx*, avrebbe notato Shakespeare. Il nome dello scomparso s'è dovuto inscrivere altrove.

In quel che dice, come in quel che dimentica di dire dei teschi e delle generazioni di spiriti, Valéry ci ricorda almeno tre cose. Queste tre cose riguardano appunto la cosa chiamata spirito. Quando si smette di distinguere lo spirito dallo spettro, lo spirito prende corpo, si incarna, come spirito, nello spettro. O piuttosto, ed è Marx stesso a precisarlo, ci arriveremo, lo spettro è una incorporazione paradossale, il divenir- corpo, una certa forma fenomenica e carnale dello spirito. Il quale diviene anzi una "cosa" cui resta difficile dare un nome: né anima né corpo, e l'una e l'altra. Poiché la carne e la fenomenicità sono quanto dà allo spirito un'apparizione spettrale, ma che pure subito sparisce nell'apparizione, nella venuta stessa del revenant o nel ritorno dello spettro. Qualcosa, nella stessa apparizione come riapparizione dello scomparso, è scomparso. Lo spirito non è la stessa cosa dello spettro, e dovremo acuire questa differenza, ma quel che hanno in comune non si sa che cos'è, che cos'è

presentemente. E qualcosa che non si sa, appunto, non si sa se esattamente è, se esiste, se risponde a un nome e corrisponde a un'essenza. Non lo si sa: non per ignoranza, ma perché questo non-oggetto, questo presente non presente, questo esser-ci di un assente o di uno scomparso non pertiene più al sapere. O almeno a ciò che si crede di sapere col nome di sapere. Non si sa se è vivo o morto. Ecco qui - o là, laggiù, una cosa innominabile o quasi: qualcosa, tra qualcosa e qualcuno, chiunque o qualunque, qualche cosa, questa cosa, "this thing", questa cosa dunque, e non un'altra, questa cosa che ci guarda viene a sfidare la semantica quanto l'ontologia, la psicoanalisi quanto la filosofia ("Marcellus: What, ha's this thing appear'd againe tonight? Bernardo: I haue seene nothing"). La Cosa resta ancora invisibile, non è nulla di visibile ("I haue seene nothing"), anche nel momento in cui se ne parla, e per chiedersi se è apparsa. Non è ancora nulla che si veda, quando se ne parla. Non è più nulla che si veda quando Marcello ne parla, ma è già stata vista per due volte. Ed è per questo, per aggiustare la parola con la visione, che Orazio lo scettico è stato convocato. Egli avrà il ruolo di terzo e di testimone (terstis) "[...] if againe this Apparition come, He may approue our eyes and speake to if": "Se l'apparizione si mostrerà di nuovo, potrà testimoniare che abbiamo buoni occhi, e parlarle" (atto I, scena i).

Questa Cosa che non è una cosa, questa Cosa invisibile tra un'apparizione e l'altra, non la si vede in carne e ossa neanche quando riappare. Tuttavia questa Cosa ci guarda e vede che noi non la vediamo anche quando c'è. Una dissimmetria spettrale interrompe qui ogni specularità. Disincronizza, ci richiama all'anacronia. Lo chiameremo l'effetto visiera-, non vediamo chi ci guarda. Benché nel suo fantasma il re si somigli "come tu stesso ti somigli" ("As thou art to thy self e"), dice Orazio, ciò non impedisce che egli guardi senza essere visto: la sua apparizione lo fa sembrare ancora invisibile sotto l'armatura ("Such was the very Armour he had on [...]"). Questo effetto visiera, di cui certamente

non riparleremo più, almeno direttamente e in questi termini, sarà però supposto in tutto ciò che proporremo d'ora in avanti sullo spettro in generale, in Marx e altrove. Come si vedrà meglio in seguito, a partire dall'Ideologia tedesca e dal confronto con Stirner, quel che distingue lo spettro o il revenant dallo spirito, inteso anche come spirito nel senso di fantasma in generale, è una fenomeni- città indubbiamente soprannaturale e paradossale, la visibilità Im i iva e inafferrabile dell'invisibile o l'invisibilità di una X visibile, quella sensibilità insensibile di cui parla Il Capitale, ci arriveremo, a proposito di un certo valore di scambio: è anche, indubbiamente, l'intangibilità tangibile di un corpo proprio senza carne, ma sempre di qualcuno in quanto qualcun altro, che non è il caso di precipitarsi a determinare come io, soggetto, persona, coscienza, spirito, ecc. Questo basta già a distinguere lo spettro, non solo dall'icona o dall'idolo, ma anche dall'immagine di immagine, dal phàntasma platonico, e dal semplice simulacro di qualcosa in generale, al quale è pure così vicino e di cui, sotto altri aspetti, condivide più di un tratto. Ma non è tutto, e neanche quel che c'è di più irriducibile. Altra suggestione: questo qualcun altro spettrale ci guarda, noi ci sentiamo guardati da lui, al di fuori di ogni sincronia, prima e al di là di ogni sguardo da parte nostra, secondo una anteriorità (che può essere dell'ordine della generazione, di più d'una generazione) e una dissimmetria assoluta, secondo una sproporzione assolutamente indominabile. Qui l'anacronia è legge. Ci sentiamo visti da uno sguardo che sarà sempre impossibile incrociare: ecco Veffetto visiera da cui ereditiamo una legge. Poiché non vediamo chi ci vede e detta legge, che delibera l'ingiunzione - una ingiunzione, d'altronde, contraddittoria -, poiché non vediamo chi ordina "giura" (swear), non possiamo identificarlo con assoluta certezza, siamo rimessi alla sua voce. A chi dice "Io sono lo spettro di tuo padre" ("I am thy Father's Spirit") si può credere solo sulla parola. Sottomissione essenzialmente cieca al suo segreto, al segreto della sua origine: è

questa una prima obbedienza all'ingiunzione. Che condiziona tutte le altre. Può sempre trattarsi di qualcun altro ancora. Un altro può sempre mentire, può travestirsi da fantasma, un altro fantasma può persino spacciarsi per questo qui. E sempre possibile. Più avanti parleremo della società o del commercio degli spettri tra di loro, poiché ce n'è sempre più d'uno. Vediamo l'armatura, "costume" di cui nessuna messa in scena potrà mai fare l'economia, ricoprire da capo a piedi, agli occhi di Amleto, il corpo che si suppone del padre. Ma non si sa se l'armatura faccia o no parte dell'apparizione spettrale. Questa protezione è rigorosamente problematica (problema è anche uno scudo) perché impedisce alla percezione di decidere dell'identità che così solidamente rinserra nel suo carapace. L'armatura può essere solo il corpo di un artefatto reale, una sorta di protesi tecnica, un corpo estraneo al corpo spettrale che riveste, dissimula e protegge, fino a mascherarne l'identità. L'armatura non lascia vedere nulla del corpo spettrale, ma all'altezza del capo, e sotto la visiera, permette al sedicente padre di vedere e di parlare. Vi sono previde, e adattate, delle fessure, che gli consentono di vedere senza essere visto, e però di parlare per farsi intendere. L'elmo (helm, il casco), come la visiera, non assicurava solo protezione: sormontava lo stemma e designava l'autorità del capo, come il blasone della sua nobiltà.

Per l'effetto elmo basta la possibilità di una visiera, e che ci si giochi. Anche quando è di fatto alzata, la sua possibilità continua a significare che qualcuno, sotto l'armatura, può vedere di nascosto senza essere visto o identificato. Anche quando è alzata, in quanto risorsa e struttura disponibile, la visiera resta solida e stabile come l'armatura che ricopre il corpo da capo a piedi, di cui fa parte e a cui appartiene. Ciò distingue una visiera dalla maschera, con cui tuttavia condivide quell'impareggiabile potere che è forse l'insegna suprema del potere: poter vedere senza essere visto. L'effetto elmo non è sospeso quando la visiera è alzata. La sua potenza, cioè la sua possibilità, è in tal caso

ricordata solo in maniera più intensamente drammatica. Quando Orazio riferisce ad Amleto che una figura simile a quella di suo padre è apparsa "armata di tutto punto da capo a piedi" ("Arm'd at all points exactly, Cap a Pe"), il figlio si inquieta e chiede. Dapprima Amleto insiste sull'armatura e il "da capo a piedi" ("Hamlet: Arm'd, say you? Both: Arm'd, my Lord. Hamlet: From top to toe? Both: My Lord, from head to foote"). Poi arriva alla testa, al viso e soprattutto allo sguardo sotto la visiera. Come se avesse sperato che il fantasma, sotto un'armatura che lo cela e protegge da capo a piedi, non avesse potuto mostrare né il viso, né lo sguardo, né dunque la sua identità ("Hamlet: Then saw you not his face? [Allora non vedeste il suo volto?] Horatio: O yes, my Lord, he wore bis Beauer vp. [Sì, Monsignore: portava la visiera alzata]" - atto I, scena II).

Tre cose, quindi, decomporrebbero all'analisi questa sola cosa, spirito o spettro - o re, perché il re occupa questo posto, qui il posto del padre, che lo conservi, lo prenda o lo usurpi, e al di là dell'assonanza di rima (per esempio: "The Play's the thing, / Wherein Ile catch the Conscience of the King"). Re è una cosa, Cosa è il re, anche quando si separa dal suo corpo, che pure da lui non si stacca (contratto di secessione, patto necessario per avere più d'un corpo, cioè per regnare, e innanzitutto per ereditare la dignità regale, attraverso un crimine o un'elezione: il corpo - o il cadavere - è con il Re, presso il Re, ma il Re non è con il corpo. Il Re è una cosa: "The body is with the King, but the King is not with the body. The King, is a thing").

Quali sono allora queste tre cose della cosa?

1.Per prima cosa il lutto. Non parleremo che del lutto. Che consiste sempre nel tentativo di ontologizzare dei resti, di renderli presenti, in primo luogo di identificare le spoglie e localizzare i morti (ogni ontologizzazione, ogni semantizzazione - filosofica, ermeneutica o psicoanalitica - si trova presa in questo lavoro del lutto, ma, in quanto tale, non lo pensa ancora: in

questo al di qua cerchiamo di porre allo spettro la questione dello spettro, si tratti di Amleto o di Marx). Bisogna sapere. Bisogna saperlo. Ma sapere è sapere chi e dove, sapere di chi è propriamente il corpo e dov'è il suo posto - perché deve restare al suo posto. In un posto sicuro. Amleto non chiede solo a chi appartenga quel tal teschio ("Whose was it?", Valéry cita questa domanda), ma esige di sapere a chi appartenga questa tomba ("Whose grave's this, sir?"). Niente di peggio, per il lavoro del lutto, che la confusione o il dubbio: bisogna sapere chi è sepolto in un certo luogo - e bisogna (sapere - assicurarsi) che, con quel che ne resta, ci resti. Che ci rimanga e non se ne muova più!

2. Non si può poi parlare di generazioni di teschi o di spiriti (Kant qui genuit Hegel qui genuit Marx) che a condizione della lingua - e della voce, in ogni caso di quel che tien luogo del nome o lo marca ("Hamlet: That Scull had a tongue in it, and could sing once").

3. Infine (Marx qui genuit Valéry...), la cosa lavora, trasformando o trasformandosi, ponendo o decomponendosi: lo spirito, lo "spirito dello spirito" è lavoro. Ma che cos'è il lavoro? Qual è il suo concetto, se suppone lo spirito dello spirito? Valéry lo sottolinea: "Intendo qui per 'Spirito' una certa potenza di trasformazione [...] lo spirito [...] lavora"<sup>4</sup>

Dunque "Whither marxism?", "Dove va il marxismo?". È la questione che ci sarebbe posta dal titolo di questo convegno. Ma in che cosa alluderebbe ad Amleto, e alla Danimarca, e all'Inghilterra? Perché ci ispirerebbe di seguire un fantasma? Dove? Whither? Che cosa significa seguire un fantasma? E se ciò si rovesciasse nell'esser seguiti da lui, sempre, perseguitati forse dalla stessa caccia che gli diamo? Una volta ancora quel che sembra davanti, l'avvenire, torna in anticipo: dal passato, da dietro. "Something is rotten in the state of Denmark", esclama Marcello proprio nel momento in cui Amleto si prepara a seguire il fantasma ("I'll follow thee", atto I, scena IV); "Whither", gli



chiederà subito anche lui: "Where wilt thou lead me? speak; I'll go no further. Ghost: Mark me [...] I am thy Father's Spirit ".)

Ripetizione e prima volta, ecco forse la questione dell'evento come questione del fantasma: che cos'è un fantasma? Che cos'è l'effettività o la presenza di uno spettro, cioè di ciò che sembra altrettanto ineffettuale, virtuale e inconsistente di un simulacro? C'è qui, tra la cosa stessa e il suo simulacro, una opposizione che tenga? Ripetizione e prima volta, ma anche ripetizione e ultima volta, giacché la singolarità di ogni prima volta ne fa anche un'ultima volta. Ogni volta, questo è l'evento, una prima volta è un'ultima volta. Tutt'altra. Messa in scena per una fine della storia. La chiamiamo una hantologie. Questa logica della hantise non solo sarebbe più ampia e più potente di un'ontologia o di un pensiero dell'essere (del "to be", supponendo che ci sia essere nel "to be or not to be", e nulla è meno certo), ma celerebbe in sé, seppur come luoghi circoscritti o effetti particolari, persino l'escatologia e la teleologia. Le comprenderebbe, ma incomprendibilmente. Come comprendere infatti il discorso della fine o il discorso sulla fine? L'estremità dell'estremo può mai essere compresa? E l'opposizione tra to be e not to be Amleto iniziava già col ritorno atteso del re morto. Dopo la fine della storia, lo spirito viene sotto forma di revenant, è figura allo stesso tempo di un morto che ritorna e di un fantasma, il cui atteso ritorno si ripete, ancora e ancora.

Ah, l'amore di Marx per Shakespeare! È ben noto. Chris Hani condivideva questa stessa passione. L'ho appena saputo e l'idea mi piace. Benché Marx citi più spesso il Timone d'Atene, sin dalla sua apertura il Manifesto sembra evocare o convocare, su quella terrazza di Elsinore che in questo caso è la vecchia Europa, la prima venuta del fantasma silenzioso, l'apparizione dello spirito che non risponde. Perché, anche se questa prima apparizione teatrale marcava già una ripetizione, nelle pieghe di questa

iterazione essa implica il potere politico ("In the same figure, like the King that's dead", dice Bernardo appena crede di riconoscere la "Cosa", nel suo irrimediabile desiderio di identificazione). Dopo quel che si potrebbe chiamare l'altro tempo e l'altra scena, dopo la vigilia del dramma, i testimoni della storia temono e sperano un ritorno, poi, a gain and again, una andata e venuta ("Marcellus: What! ha's this thing appear'd againe tonight?" Poi: "Enter the Ghost, Exit the Ghost, Re-enter the Ghost"). Questione di ripetizione: uno spettro è sempre un revenant. E impossibile controllarne gli andirivieni, perché comincia col rivenire. Pensiamo anche a Macbeth, e ricordiamoci lo spettro di Cesare. Dopo essere spirato, ritorna. Anche Bruto gli dice "again" -: " Well; then I shall see thee again ? Ghost: - Ay, at Philippi" (atto IV, scena III).

A questo punto si ha proprio voglia di respirare. O di sospirare: persino dopo esser spirati, perché ne va dello spirito. Eppure pare ancora pressoché impossibile parlare dello spettro, il parlare allo spettro, parlare con lui, soprattutto allora fare o lasciar parlare uno spirito. E ancora più difficile sembra essere per un lettore, uno scienziato, un esperto, un professore, un interprete, in breve per chi Marcello chiama scholar. L'oroscopo per uno spettatore in generale. In fondo, il primo cui uno spettro può apparire, rivolgere la parola o prestare attenzione, è, in quanto tale, uno spettatore. A teatro o a scuola. Per delle ragioni essenziali. Teoreti o testimoni, spettatori, osservatori, scienziati e intellettuali, gli scholars credono che sia sufficiente guardare. Per cui non sempre sono nella posizione più competente per fare quel che si deve, parlare allo spettro: è questa forse, tra tante altre, una lezione incancellabile del marxismo. Non c'è più, non c'è mai stato scholar capace di parlare di tutto rivolgendosi a chiunque, e soprattutto ai fantasmi. Non c'è mai stato scholar che abbia veramente a che fare, come tale, col fantasma. Uno scholar tradizionale non crede ai fantasmi né a tutto quello che si potrebbe chiamare lo spazio virtuale della spettralità. Non c'è mai stato scholar che, come tale, non creda alla distinzione netta tra il

reale e il nonreale, l'effettuale e il non-effettuale, il vero e il non-vero, l'essere e il non-essere (to be or not to be, secondo la lettura convenzionale), all'opposizione tra quel che è presente e quel che non lo è, per esempio nella forma dell'oggettività. Al di là di questa opposizione, per lo scholar non c'è che ipotesi di scuola, finzione teatrale, letteratura e speculazione. Se ci si riferisse esclusivamente a questa figura tradizionale dello scholar, bisognerebbe allora diffidare di quel che potremmo definire l'illusione, la mistificazione o il complesso di Marcello. Probabilmente questi non era in grado di capire che uno scholar classico non potrebbe parlare al fantasma. Non sapeva che cos'è la singolarità di una posizione, non di una posizione di classe come si diceva una volta, ma la singolarità di un luogo di parola, di un luogo di esperienza o di un luogo di filiazione, luoghi e legami a partire dai quali, soltanto, ci si può rivolgere al fantasma. "Thou art a Scholler; speake to it Horatio", dice ingenuamente, come partecipasse a un dialogo. Marcello si appella allo scholar, allo scienziato o all'intellettuale istruito, all'uomo di cultura come a uno spettatore in grado di mettere la distanza necessaria o trovare le parole appropriate per osservare, meglio, per apostrofare un fantasma, cioè addirittura per parlare la lingua dei re o dei morti. Perché Bernardo ha appena indovinato la figura del re morto, crede di averlo identificato, per somiglianza ("Bernardo: In the same figure, like the King that's dead. Marcellus: Thou art a Scholler; speake to it Horatio"). A Orazio Marcello non chiede solo di parlare al fantasma, ma di chiamarlo, di interpellarlo, più precisamente di interrogare quella Cosa che lui è, ancora: " Question it Horatio". E Orazio ingiunge alla cosa di parlare, glielo ordina per due volte con un gesto a un tempo imperioso e accusatore. Ordina, intima e insieme scongiura ("By heaven I Charge thee speake! [...] speake, speake! I Charge thee, speake!"). E spesso si traduce infatti: "I Charge thee" con "je t'en conjure", il che ci indica una strada su cui più avanti si incroceranno l'ingiunzione e lo scongiuro. Scongiurandogli di

parlare, Orazio vuole ispezionare, stabilizzare, bloccare lo spettro nella sua parola: "(For which, they say, you Spirits oft walke in death) Speake of it. Stay, and speake. Stop it Marcellus".

Inversamente, Marcello anticipava forse la venuta, un giorno, una notte, qualche secolo più tardi, il tempo non si conta più allo stesso modo, di un altro scholar. Questi sarebbe finalmente capace, al di là dell'opposizione tra presenza e nonpresenza, effettualità e ineffettualità, vita e non-vita, di pensare la possibilità dello spettro, lo spettro come possibilità. Meglio (o peggio), saprebbe rivolgersi (s'adresser) agli spiriti. Saprebbe che una tale abilità (adresse) non solo è già possibile, ma avrà da sempre condizionato, come tale, l'adresse in generale. In ogni caso, ecco qui qualcuno abbastanza folle da sperare di sbloccare la possibilità di una tale adresse.

È dunque un mio sbaglio aver scacciato dalla memoria quel che era più manifesto del Manifesto. Quel che vi si manifesta in primo luogo è uno spettro, primo personaggio paterno, altrettanto potente che irreale, allucinazione o simulacro, e virtualmente più efficace di quel che tranquillamente si chiama presenza vivente. Rileggendo il Manifesto e qualche altra grande opera di Marx, mi son detto che conoscevo pochi testi, nella tradizione filosofica, forse nessun altro, la cui lezione oggi sembrerebbe più urgente, purché si tenga conto di quel che dicono gli stessi Marx ed Engels (per esempio nella Prefazione di Engels alla riedizione del 1888), circa il loro possibile "invecchiamento" e la loro storicità intrinsecamente irriducibile. Quale altro pensatore ha mai messo in guardia, in maniera così esplicita, a tal proposito? Chi si è mai richiamato alla trasformazione a venire delle sue tesi? Non solo per via di un qualche progressivo arricchimento della conoscenza, che non cambierebbe nulla nell'ordine di un sistema, ma al fine di prendervi in conto, in altro conto, gli effetti di rottura o di ristrutturazione? E di accogliere anticipatamente, al di là di ogni possibile programmazione, l'imprevedibilità di nuovi saperi, di

nuove tecniche, di nuove distribuzioni politiche? Nessun testo della tradizione sembra così lucido circa la mondializzazione in corso del politico, l'irriducibilità del tecnico e del mediatico nel procedere del pensiero più pensante - e ben oltre la ferrovia e i giornali di allora, i cui poteri furono analizzati in maniera incomparabile nel Manifesto. E pochi testi sono stati così illuminanti sul diritto, il diritto internazionale e il nazionalismo.

Sarà sempre un errore non leggere e rileggere e discutere Marx. E insieme a lui, tanti altri - anche al di là della "lettura" o della "discussione" di scuola. Sarà sempre un errore, un venir meno alla responsabilità teorica, filosofica, politica. Da quando la macchina per far dogmi e gli apparecchi ideologici "marxisti" (Stato, partito, cellule, sindacati e altri luoghi di produzione dottrinale) sono in via di estinzione, non abbiamo più scuse, solo alibi, per distoglierci da questa responsabilità. Non ci sarà altrimenti avvenire. Non senza Marx, nessun avvenire senza Marx. Senza la memoria e l'eredità di Marx: e comunque di un certo Marx, del suo genio, di uno almeno dei suoi spiriti. Perché sarà questa la nostra ipotesi, o piuttosto il nostro partito preso: ce n'è più d'uno, deve essercene più d'uno.

Eppure, fra tutte le tentazioni cui dovrò resistere oggi, c'è loise quella della memoria: raccontare che cosa è stata per me, e per quelli della mia generazione, che l'hanno condivisa per tutta una vita, l'esperienza del marxismo, la figura quasi paterna di Marx, la sua disputa in noi con altre filiazioni, la lettura dei testi e l'interpretazione di un mondo nel quale l'eredità marxista era - lo resta ancora, e quindi lo resterà - assolutamente e totalmente determinante. Non c'è bisogno di essere marxista o comunista per cogliere questa evidenza. Noi tutti abitiamo un mondo, certuni direbbero una cultura, che conserva, in maniera più o meno direttamente visibile e a una profondità incalcolabile, il marchio di questa eredità.

Fra i tratti che caratterizzano una certa esperienza propria della mia generazione, esperienza durata almeno quarantanni, e

che non è finita, isolerei innanzitutto uno sconcertante paradosso. Si tratta dello sconcerto del "déjà vu", e persino di un certo "sempre déjà vu". Mi riferisco a quel disturbo della percezione, dell'allucinazione e del tempo, circa il tema che ci riunisce stasera: " Whither marxism?". Per molti di noi è una domanda che ha la nostra stessa età. In particolare per coloro, e questo è anche il mio caso, che pur opponendosi al "marxismo" o al "comunismo" di fatto (l'Unione Sovietica, l'Internazionale dei partiti comunisti, e tutto quel che ne seguiva, ovvero tante e tante altre cose...), cercavano però di non farlo mai a partire da motivazioni conservatrici, e neppure da posizioni di destra moderata o repubblicana. Per molti di noi, una certa (dico proprio una certa) fine del comunismo marxista non ha dovuto aspettare il recente crollo dell'URSS e di tutto quel che ne dipende nel mondo. Tutto questo è cominciato - era persino déjà vu, senza dubbio, fin dall'inizio degli anni Cinquanta. Per cui la domanda che ci riunisce stasera (whither marxism?) risuona come una vecchia ripetizione. È la stessa che già allora, seppure in modo del tutto diverso, si imponeva a molti giovani come noi eravamo. La stessa domanda era già risuonata. La stessa, certo, ma in modo del tutto diverso. A far eco stasera è la differenza nella risonanza. Ed è ancora la sera, è sempre il cadere della notte lungo i "bastioni", sui battlements di una vecchia Europa in guerra. Con l'altro e con se stessa.

Perché? Già allora si trattava della medesima domanda come domanda finale. Quanti giovani d'oggi (tipo "lettori-consumatori di Fukuyama" o "Fukuyama" stesso) lo ignorano completamente: i temi escatologici della "fine della storia", della "fine del marxismo", della "fine della filosofia", delle (dei) "fini dell'uomo",<sup>5</sup> dell'"ultimo uomo", ecc., erano, negli anni Cinquanta, quarantanni fa, il nostro pane quotidiano. Questo pane d'apocalisse noi lo avevamo naturalmente in bocca, già allora, insieme a quello che in seguito, nel 1980, ho chiamato il "tono apocalittico in filosofia".<sup>6</sup>

Che consistenza, e che gusto aveva? Si trattava, per un verso, della lettura o dell'analisi di coloro che potremmo chiamare classici della fine, che formavano il canone dell'apocalisse moderna (fine della Storia, fine dell'Uomo, fine della Filosofia, Hegel, Marx, Nietzsche, Heidegger, con i loro codicilli kojéviani e quelli dello stesso Kojève). E, per altro verso, ma indissolubilmente, di quel che sapevamo, o che certi di noi ormai non si nascondevano più, del terrore totalitario in tutti i paesi dell'Est, di tutti i disastri socio-economici della burocrazia sovietica, dello stalinismo passato o del neo-stalinismo in corso (grosso modo dai processi di Mosca alla repressione in Ungheria, per limitarsi a questi indizi minimi). Senz'altro è stato in questo elemento che la cosiddetta decostruzione si è sviluppata - e non se ne può capire nulla oggi, specialmente in Francia, se non si tiene conto di questo intreccio storico. Perciò oserei dire che il più delle volte la parata mediatica dei discorsi attuali sulla fine della storia e l'ultimo uomo sembra a noi, cioè a me e a quelli con cui ho condiviso quel periodo tutto particolare, quell'esperienza doppia e unica (insieme filosofica e politica), solo un noioso anacronismo. Fino a un certo punto, almeno, che più tardi dovremo precisare. Qualcosa di questa noia traspira, del resto, dal corpo della cultura più fenomenica oggi: quel che si intende, si legge o si vede, che più si mediai izza nelle capitali occidentali. Chi ci si abbandona con il giubilo di una giovanile freschezza, fa la figura del ritardatario, un po' come se fosse possibile prendere ancora l'ultimo treno dopo l'ultimo treno - ed essere ancora in ritardo sulla fine della storia.

Ma come possiamo essere in ritardo sulla fine della storia? Questione d'attualità. Questione seria, perché obbliga a riflettere ancora, come si fa da Hegel in poi, su ciò che accade, e merita il nome di evento, dopo la storia; e a chiedersi se la fine della storia non sia solo la fine di un certo concetto della storia. Ecco una delle questioni che bisognerebbe porre, a chi non si accontenta di essere in ritardo sull'apocalisse e sull'ultimo treno della fine, per

così dire, senza affannarsi, ma che anzi trova ancora il modo di darsi delle arie nella buona coscienza del capitalismo, del liberalismo e delle virtù della democrazia parlamentare- perché qui ci riferiamo non al parlamentarismo e alla rappresentazione politica in generale, ma alle forme presenti, e a dire il vero passate, di un dispositivo elettorale e di un apparato parlamentare.

Tra poco bisognerà che complichiamo questo schema. Dovremo proporre un'altra lettura dell'anacronismo mediatico e della buona coscienza. Ma per rendere più sensibile la scoraggiante impressione del *déjà vu*, che rischia di fare sfuggire di mano tutta la letteratura sulla fine della storia e altre simili diagnosi, mi limiterei a citare (fra tanti altri possibili esempi) un saggio del 1959, il cui autore aveva pubblicato anche un racconto già intitolato, nel 1967, *L'ultimo uomo*. Quasi trentacinque anni fa, infatti, Maurice Blanchot dedicava un articolo, "La fin de la philosophie",<sup>7</sup> a una buona mezza dozzina di libri degli anni Cinquanta: sono tutte, e solo in Francia, testimonianze di vecchi marxisti o comunisti. Blanchot scriverà poi "Sur une approche du communisme" e "Les trois paroles de Marx".<sup>8</sup>

Avrei voluto citare qui per esteso, per sottoscriverle senza alcuna riserva, le tre mirabili pagine che hanno per titolo "Les trois paroles de Marx". Con la sobria chiarezza di una incomparabile densità, in maniera insieme discreta e folgorante, i loro enunciati si presentano non tanto come la risposta piena a una domanda quanto come un tentativo di misurarsi con ciò il cui oggi dobbiamo rispondere, eredi quali siamo di più d'una parola, come una ingiunzione disgiunta da se stessa.

Consideriamo anzitutto l'eterogeneità radicale e necessaria di un'eredità, la differenza senza opposizione che deve contrassegnarla, "disparato" e quasi-giustapposizione senza dialettica (lo stesso plurale di ciò che chiameremo più avanti gli spiriti di



Marx). Un'eredità non si raccoglie mai, non forma mai un tutt'uno. La sua presunta unità, se ce n'è, non può consistere che nell'ingiunzione di riaffermare scegliendo. Bisogna vuol dire: bisogna filtrare, passare al setaccio, criticare, bisogna discernere tra più possibili i quali abitano la stessa ingiunzione. E la abitano in modo contraddittorio, intorno a un segreto. Se fosse data, naturale, trasparente, univoca, se la leggibilità di un mandato non richiedesse e a un tempo non sviasse l'interpretazione, non ci sarebbe mai nulla da ereditare. Se ne sarebbe affetti come da una causa naturale o genetica. Si eredita sempre a partire da un segreto - che dice "leggimi, ne sarai mai capace?". La scelta critica richiesta da ogni riaffermazione di eredità, è anche, come la memoria, condizione della finitezza. L'infinito non eredita, non si eredita. Persino l'ingiunzione (che dice sempre: scegli e decidi in ciò che erediti) non può essere una se non dividendosi, lacerandosi, differendo da sé, parlando più volte in una volta sola - e a più voci. Per esempio:

In Marx, e sempre proveniente da Marx, vediamo prender forza e forma tre tipi di parole, tutte e tre necessarie, ma separate e più che opposte: come giustapposte. Il disparato che le tiene assieme designa una pluralità di esigenze cui ognuno, *a partire da Marx*, parlando, scrivendo, non manca di sentirsi sottomesso, *salvo sentirsi mancanti di tutto*, (p. 115, corsivi miei)

"Salvo sentirsi mancanti di tutto." Che vuol dire? E "a partire da Marx?".

Mancare di tutto, è vero, resterà sempre possibile. Niente potrà mai garantirci contro questo rischio, ancor meno contro questo sentimento. E "a partire da Marx" continua a designare il luogo di assegnazione a partire da cui siamo impegnati. Ma se c'è impegno o assegnazione, ingiunzione o promessa, se c'è questo appello a partire da una parola che risuona prima di noi, l'"a partire da Marx" segna un luogo e un tempo che senz'altro ci precede, e in tal modo è davanti a noi ma anche prima di noi. A partire dall'avvenire, quindi, a partire dal passato come avvenire

assoluto, a partire dal non-sapere e dal non-avvenuto di un evento, di ciò che resta da essere (to be): da fare e da decidere (questo certo significa, anzitutto, il "to be or not to be" di Amleto - e di ogni erede che, diciamo così, viene a giurare davanti a un fantasma). Se "a partire da Marx" nomina tanto un a-venire quanto un passato, il passato di un nome proprio, è perché il nome di un nome proprio resterà sempre a venire. E segreto. Resterà a venire non come l'ades- so (maintenant) futuro di quel che "tiene (maintient) assieme" il "disparato" (e Blanchot dice l'impossibile di un "disparato" che, come che sia, "tiene assieme"; resta da pensare come un disparato possa, ancora, tenere assieme, e se si possa mai parlare del disparato stesso, proprio di lui, di una medesimezza senza proprietà). Quel che "a partire da Marx" viene enunciandosi può promettere o ricordare soltanto di tener assieme, in una parola che differisce,<sup>9</sup> differente non ciò che afferma, ma differente giusto per affermare, per affermare in modo giusto, per poter (potere senza potere) affermare la venuta dell'evento, il suo stesso a-venire.

Qui Blanchot non nomina Shakespeare, ma non posso intendere "a partire da Marx", a partire da Marx, senza intendere, come Marx, "a partire da Shakespeare". Non è possibile | tensare, e ci torneremo continuamente, come torneremo alla spettralità dello spettro, il mantenere assieme ciò che non sta assieme, nonché il disparato medesimo, il medesimo disparato, se non in un tempo del presente dislocato, nella giuntura di un tempo radicalmente dis-giunto, senza congiunzione sicura. Non di un tempo dalle giunture negate, frantumate, maltrattate, dis-funzionanti, secondo un dis di opposizione negativa e disgiunzione dialettica, ma di un tempo senza giun- tura sicura né congiunzione determinabili. Quel che qui si dice del tempo vale anche, di conseguenza o contemporaneamente, per la storia, sebbene quest'ultima possa consistere nel riparare, con effetti di congiuntura, ed è il mondo, la disgiun- i ura temporale: "The time is out of joint", il tempo è disarticolato, lussato, sconnesso, fuori

posto, il tempo è disserrato, serrato e disserrato, disturbato, insieme sregolato e folle. Il tempo è fuori di sesto (*hors de ses gonds*), il tempo è deportato, fuori di sé, disaggiustato. Dice Amleto. Che apre così una di quelle brecce, spesso feritoie poetiche e pensanti, a partire da cui Shakespeare avrà vegliato sulla lingua inglese, segnandone il corpo con qualche frecciata, e con un gesto senza precedenti. Ma quand'è che Amleto si esprime così, dicendo la disgiuntura del tempo, che è anche della storia e del mondo, la disgiuntura dei tempi che corrono, il disaggiustamento del nostro tempo, ogni volta il nostro? E come tradurre "The time is out of joint"? Una impressionante diversità disperde nei secoli la traduzione di un capolavoro, di un'opera di genio, di una cosa dello spirito che sembra per l'appunto ingegnarsi. Maligno o no, un genio opera, resiste e svia sempre come una cosa spettrale. L'opera animata diventa questa cosa, la Cosa che s'ingegna di abitare senza propriamente abitare, persino a vagare (*hanter*), come un impercettibile spettro, per la memoria e la traduzione. Un capolavoro si muove sempre, per definizione, come un fantasma. La Cosa vaga (*hante*), per esempio, causa, abita senza risiedervi, senza confinarvisi, le numerose versioni di questo passo, "The time is out of joint". In quanto plurali, le parole di traduzione si organizzano, si disperdono in un modo qualunque. Si disorganizzano anche, per effetto stesso dello spettro, a causa della Causa che si chiama originale e che, come tutti i fantasmi, invia domande più che contraddittorie, ugualmente disparate. Sembra che si distribuiscano, qui, intorno a qualche grande possibilità. Sono dei tipi. In "The time is out of joint", "time" è tanto il tempo stesso, la temporalità del tempo, quanto ciò che la temporalità rende possibile (il tempo come storia, i tempi che corrono, il tempo che viviamo, i giorni d'oggi, l'epoca), quanto, per conseguenza, il mondo così come va, il nostro mondo d'oggi, il nostro oggi, la stessa attualità: là dove ciò va (*whither*), e là dove non va, o marcisce (*wither*), là dove funziona (*marche*) o non funziona bene, là dove va senza andare

come dovrebbe per i tempi che corrono. Time: è il tempo, ma è anche la storia, ed è il mondo.

"The time is out of joint": persino le traduzioni si trovano "out of joint". Per quanto corrette e legittime, e per quanto si riconosca loro un qualche diritto, sono tutte disaggiustate, quasi ingiuste nello scarto che le intacca: al loro stesso interno, certo, perché il loro senso resta necessariamente equivoco, poi nel loro reciproco rapporto, e quindi nella loro molteplicità, infine o innanzitutto nella loro inadeguatezza irriducibile all'altra lingua e al colpo di genio dell'evento che detta legge, a tutte le virtualità dell'originale. L'eccellenza delle traduzioni non può farci nulla. Peggio ancora, ed è il vero dramma, non può che aggravare o sigillare l'inaccessibilità dell'altra lingua. Alcuni esempi francesi, tra i più noti, i più irreprensibili e i più interessanti:

1. "*Le temps est hors de ses gonds*"<sup>10</sup> ["Il tempo è fuori di sesto"].<sup>11</sup> La traduzione di Yves Bonnefoy sembra la più sicura. Pare tenere aperta e sospesa, come nell'*epoché* di questo stesso tempo, la più grande potenzialità economica di una tale formula. Più tecnica che organica, etica o politica (il che resta uno scarto), la figura di una sponda (*gond*) sembra la più vicina all'uso dominante e ai molteplici usi dell'idioma che traduce.

2. "*Le temps est détraqué*"<sup>12</sup> ["Il tempo si è guastato"]. Traduzione alquanto arrischiata: un certo uso dell'espressione lascia pensare al tempo che fa (iveather).

3. "*Le monde est à l'envers*"<sup>13</sup> ["Il mondo è sottosopra"]: un "all'inverso" molto vicino a un "di traverso" che però sembra più vicino all'originale.

4. "*Cette époque est déshonorée*"<sup>14</sup> ["Quest'epoca è disonorata"]. Per quanto sorprendente a prima vista, la lettura di Gide si accorda tuttavia con la traduzione di un idioma che, da More a Tennyson, dà un senso apparentemente più etico o politico a questa espressione. "Out of joint" qualificherebbe la decadenza morale o la corruzione della città, lo sregolamento

Ola perversione dei costumi. Si passa facilmente dal disaggiustamento all'ingiusto. E il nostro problema: come giustificare questo passaggio dal disaggiustamento (valore piuttosto tecnico-ontologico che ostenta e intacca (affecte) una presenza) a una ingiustizia che non sarebbe più ontologica? E se il disaggiustamento fosse, al contrario, la condizione della giustizia?

E se questo doppio registro condensasse il suo enigma, giustamente, e potenzializzasse la sua sovra-potenza, in ciò che dà la sua forza inaudita alla parola di Amleto: "The time is out of joint"? Non sorprendiamocene, l'Oxford English Dictionary dà proprio questa frase di Amleto come esempio dell'inflessione etico-politica. Si coglie pienamente, in questo notevole esempio, la necessità di quel che diceva Austin: un dizionario di parole non può mai dare definizioni, non dà che esempi. La perversione di quel che, out of joint, non va bene o va di traverso (di traverso, quindi, piuttosto che all'inverso), noi la vediamo facilmente opporsi come l'obliquo, lo storto, il torto o il traverso, alla rettitudine, alla buona direzione di quel che va dritto, allo spirito di quel che orienta o fonda il diritto - e impegna direttamente, senza sviamento, verso il buon indirizzo, ecc.<sup>15</sup> D'altronde Amleto oppone chiaramente l'essere "out of joint" del tempo al suo essere-diritto, nel buon diritto o nel diritto cammino di ciò che va bene. E maledice addirittura la sorte che l'avrebbe fatto nascere per riparare un tempo che va di traverso. Maledice il destino che l'avrebbe giustamente destinato, proprio lui, Amleto, a fare giustizia, a rimettere le cose in ordine, a rimettere la storia, il mondo, l'epoca, il tempo, nel verso giusto (à l'endroit), sul diritto cammino, affinché, conformemente alla regola del suo giusto funzionamento, avanzi tutto dritto - e seguendo il diritto. Questa maledizione lamentosa sembra anch'essa affetta dalla torsione o dal torto che denuncia. Secondo un paradosso che si pone e lascia andare senza più controllo, Amleto non maledice tanto la corruzione del tempo. Egli maledice anzitutto e piuttosto l'effetto ingiusto dello sregolamento, ovvero la sorte che l'avrebbe de-

stinato, proprio lui, Amleto, a riportare nei suoi argini un tempo lussato - e a rimetterlo diritto, a rimetterlo al diritto. Maledice la sua missione: fare giustizia di una di-missione del tempo. Giura contro un destino che lo conduce a fare giustizia di un errore, un errore del tempo e dei tempi, rettificando un indirizzo-, facendo della rettitudine e del diritto (to set it right) un movimento della correzione, della riparazione, della restituzione, della vendetta, della rivincita, del castigo. Giura contro questo malessere, e questo malessere è senza fondo perché non è altro che lui stesso, Amleto. Amleto è "out of joint" perché maledice la sua propria missione, il castigo che consiste nel dover castigare, vendicare, esercitare la giustizia e il diritto sotto forma di rappresaglie; e quel che maledice nella sua missione è l'espiazione della stessa espiazione; è innanzitutto il fatto che essa gli sia innata, data tanto dalla sua nascita quanto alla sua nascita. Dunque assegnata da ciò o chi venne prima di lui. Come Giobbe (3, 1), maledice il giorno che l'ha visto nascere: "The time is out of joint: O cursed spite. That ever I was born to set it right". ("To set it right" è tradotto con "rejoinder" [Bonney], "revenir dans l'ordre" [Gide], "remettre droit" [Derocquigny], "remettre en place" [Malaplate].) Il colpo fatale, il torto tragico che sarebbe stato fatto alla sua stessa nascita, l'ipotesi di una perversione intollerabile nell'ordine stesso della sua destinazione, è di averlo fatto essere, proprio lui, Amleto, e nascere, per diritto, in vista del diritto, chiamandolo così a rimettere il tempo sul diritto cammino, a soddisfare (faire droit), a rendere giustizia e raddrizzare la storia, il torto della storia. Non c'è tragedia, non c'è essenza del tragico che a condizione di questa originarietà, più precisamente di questa anteriorità pre-originaria e propriamente spettrale del crimine. Del crimine dell'altro, un misfatto il cui evento e la cui realtà, e verità, non possono mai presentarsi in carne e ossa, solo lasciarsi presumere, ricostruire, fantasmare. E nondimeno si continua a portarne una responsabilità, sin dalla nascita, non fosse altro che per il dovere di riparare un male nel momento stesso in cui

nessuno potrebbe confessarlo, salvo confessarsi confessando l'altro come se ciò fosse (revenait) lo stesso. Amleto maledice il destino che l'avrebbe desi inato a essere l'uomo del diritto, giustamente, come se maledicesse il diritto stesso che ne avrebbe fatto un raddrizzatore del torto, colui che non può venire, come il diritto, che dopo il crimine, o molto semplicemente dopo: e cioè in una generazione necessariamente seconda, originariamente tardiva e | berciò destinata a ereditare. Non si eredita mai senza confronta rsi con qualcosa di spettrale e dunque con più d'uno spettro. ( loti la colpa, ma anche l'ingiunzione di più d'uno. Ecco il torlo originario, la ferita natale di cui soffre Amleto, una ferita senza fondo, una tragedia irreparabile, la maledizione indefinita che marchia la storia del diritto o la storia come diritto: che il tempo sia out of joint, ecco quel che attesta la nascita, anche quando vota qualcuno a essere l'uomo del diritto, ma solo come erede che raddrizza un torto, cioè castigando, punendo, uccidendo. La maledizione sarebbe inscritta nel diritto stesso. Nella sua funesta origine.

Se il diritto dipende dalla vendetta, come sembra lamentarsene Amleto - prima di Nietzsche, prima di Heidegger, prima di Benjamin - non si può poi sperare che un giorno, un giorno che non apparterrebbe più alla storia, un giorno quasi messianico, una giustizia sarebbe infine sottratta alla fatalità della vendetta? Più che sottratta: infinitamente estranea, eterogenea nella sua fonte? E questo giorno è davanti a noi, a venire, o più antico della memoria stessa? Se è difficile, e in verità impossibile, oggi, decidere tra queste due ipotesi, è giustamente perché " The time is out of joint" : tale sarebbe la corruzione originaria del giorno d'oggi o, altrettanto, tale sarebbe la maledizione del giustiziere, del giorno in cui ho visto il giorno. E impossibile riunire attorno a un fuoco la plurivocità apparentemente sregolata (essa stessa "out of joint") di queste interpretazioni? È possibile trovarle una regola di coabitazione intorno a questo focolare, restando inteso che esso sarà sempre visitato (hanté) più che abitato dal senso

dell'originale? Ecco il colpo di genio, l'insigne tratto spirituale, la firma della Cosa "Shakespeare": autorizzare ognuna delle traduzioni, rendendole possibili e intelligibili senza mai ridurvisi. Il loro assestamento (ajointement) ricondurrebbe al fatto che, nell'onore, la dignità, la buona figura, il buon nome, il titolo o il nome, la legittimità titolata, in generale quel che è degno di stima, persino il giusto, se non proprio il diritto, suppone sempre l'assestamento, il raccoglimento articolato con sé, la coerenza, la responsabilità.<sup>16</sup> Ma se l'assestamento in generale, se la giuntura del "joint" suppone dapprima la giunzione, la giustezza o la giustizia del tempo, l'esser-con-sé o la concordia del tempo, che cosa accade quando il tempo stesso diviene "out of joint", disgiunto, disaggiustato, disarmonico, disturbato, scordato o ingiusto? Anacronistico?

Che cosa non accade in questa anacronia! Forse "The time", il tempo stesso, appunto, sempre come il "nostro tempo", l'epoca e il mondo fra di noi, ogni giorno i nostri, al giorno d'oggi, il presente come il nostro presente. Soprattutto quando fra di noi "non va", giustamente: quando "va male", quando non funziona, quando va storto. Ma con l'altro, non ci vuole forse questa disgiuntura, questo disaggiustamento del "va male", perché il bene si annunci, o almeno il giusto? La disgiuntura non è la possibilità stessa dell'altro? Come distinguere tra due disaggiustamenti, tra la disgiuntura dell'ingiusto e quella che apre la dissimmetria infinita del rapporto all'altro, cioè il luogo per la giustizia? Non per la giustizia calcolabile e distributiva. Non per il diritto, per il calcolo della restituzione, l'economia della vendetta o del castigo (perché se Amleto è una tragedia della vendetta e del castigo nel triangolo o nel cerchio di un Edipo che avrebbe fatto un passo in più nella rimozione (Freud, Jones, ecc.), bisogna ancora pensare la possibilità di un passo al di là della rimozione; c'è un al di là dell'economia della rimozione la cui legge la spinge a debordare da se stessa nel corso di una storia, sia pure la storia del teatro o della politica tra Edipo Re e Amleto). Non per



l'uguaglianza calcolabile, quindi, per la contabilità o l'imputabilità simmetrizzante e sincronica dei soggetti o degli oggetti, non per una resa di giustizia che si limitasse a sanzionare, a restituire e a fare diritto, ma per la giustizia come incalcolabilità del dono e singolarità dell'es-posizione an-economica ad altri. "La relazione con altri - cioè la giustizia", scrive Lévinas.<sup>17</sup> Che lo sappia o no, quando esclama "The time is out of joint" Amleto parla nell'apertura di una simile questione - l'appello del dono, della singolarità, della venuta dell'evento, del rapporto eccessivo o ecceduto all'altro -. E tale questione non si dissocia più da tutte quelle che Amleto paventa come tali, quella della Cosa-spettro e del Re [Thing, King), quella dell'evento, dell'esser-presente e di ciò che deve essere, o no, to be or not to be, che si deve fare, il che vuol dire anche pensare, far fare o lasciar fare, fare o lasciar venire, donare, foss'anche la morte. Ma in che modo la cura di ciò che deve essere attraversa, sia pure per eccederla, la logica della vendetta o del diritto?

Traiettorie necessariamente senza capo e senza assicurazione. Traiettorie di una precipitazione verso cui trema, vibra, si orienta e disorienta allo stesso tempo la questione che ci si rivolge qui sotto il nome o in nome della giustizia, traduzione certo problematica per Dike. Uno dei luoghi più sensibili, ma certamente non il solo di questa singolare topologia, sarebbe forse oggi "Der Spruch des Anaximander". Heidegger vi interpreta Dike come giuntura, giunzione, assestamento, articolazione dell'accordo o dell'armonia, Fug, Fuge (Die Fuge ist der Fug). In quanto la si pensa a partire dall'essere come presenza (als Anwesen gedacht), Dike congiunge armoniosamente, in qualche modo, la giuntura e l'accordo. Adikia, al contrario: a un tempo quel che è disgiunto, sconnesso, contorto e fuori dal diritto, nel torto dell'ingiusto, addirittura nella bestialità.<sup>18</sup>

Notiamo incidentalmente che mit Fug und Recht significa correntemente "a buon diritto" o "a giusto titolo", "a ragione" versus "a torto". L'equivalente tedesco di "out of joint", nel senso

di "disarticolato, lussato, sconnesso, fuori di sé, disturbato, fuori di sesto, disgiunto, disaggiustato", è "aus den Fugen", "aus den Fugen gehen". Ora, quando Heidegger insiste sulla necessità di pensare Dike al di qua, prima o a parte delle determinazioni giuridico-morali della giustizia, ritrova, nella sua lingua, con "aus den Fugen", le molteplici virtualità, raccolte e sospese, di "The time is out of joint"-. qualcosa nel presente non va, non va come dovrebbe andare. Così: "La parola adikia denota prima di tutto che la dike non c'è (weg-bleibt). Si usa tradurre dike con 'diritto' (Recht). Nelle traduzioni del detto (des Spruches) [di Anassimandro] la troviamo addirittura tradotta con 'ammenda'. Se prescindiamo dalle nostre rappresentazioni giuridiche e morali (juristisch-moralischen Vorstellungen) per attenerci esclusivamente a ciò che nel frammento si fa parola, adikia significa che là dove essa regna, le cose non vanno come dovrebbero (dass es, wo sie wal-tet, nicht mit rechten Dingen zugeht). Il che significa: qualcosa è fuori di sesto, disgiunto (etwas ist aus den Fugen). Ma di che si parla qui? Dell'essente-presente nel suo soggiorno transitorio (Vom je-weilig Anwesenden)"<sup>19</sup> E' importante ricordare qui, a proposito della traduzione citata di "je-weilig ("nel suo soggiorno transitorio") che la scrittura meditativa di Heidegger passa, senza dubbio, attraverso questa determinazione del presente (Anwesen) come je-weilig (del momento, dell'epoca, ogni volta, ecc.), poi attraverso un'attribuzione indispensabile com'è quella di Weile (momento, momento che passa, lasso di tempo) o di weilen (restare, soggiornare, rimanere, dimorare). Ma ancor più importante sembra qui l'interpretazione di Weilen\ un passaggio, certo, e quindi un momento per definizione transitorio, ma la cui transizione viene, per dir così, dall'avvenire. Essa proviene da ciò che, per essenza, non è ancora provenuto, ancor meno venuto, e che quindi resta a venire. Il passaggio di questo tempo del presente viene dall'avvenire per andare verso il passato, verso l'andare dell'andatosene (Das Weilen ist der Übergang aus Künft

zu Gang. Das Anwesende ist das Je-weilige, p. 323). "Ma dove, prosegue Heidegger, nell'essente-presente c'è giuntura? Dove anche una sola giuntura? (nur eine Fuge?) Come può Tessente-presente (das Anwesende) essere senza giunzione, àdikon, cioè disgiunto (aus der Fuge)?" Cioè "out of joint"} perché si può tradurre Heidegger, lettore di Anassimandro, nella lingua di Amleto: come è possibile questo, cioè che il presente, e quindi il tempo, sia out of joint} Il seguito dell'interpretazione non può qui essere ricostruito. Meriterebbe lunghi e minuziosi accostamenti. Indichiamo solo una ipotesi di lettura e il principio di una domanda. Forse che lo Spruch di Anassimandro significherebbe che alla presenza del presente, all'eòn degli eònta appartiene l'adikia, la disgiuntura, il che più frequentemente viene tradotto, com'è nel caso di Nietzsche, con ingiustizia (Ungerechtigkeit)? Possiamo concluderne un qualche "pessimismo" o "nichilismo" nell'esperienza greca dell'essere? Heidegger ne dubita. E al pessimismo nichilista, come all'ottimismo, oppone la "traccia" del "tragico", di un'essenza del tragico (non siamo mai lontani da Edipo e da Amleto) che non si lascia spiegare in maniera "estetica" o "psicologica",<sup>20</sup> il che vuol anche dire, per Heidegger, psicoanalitica. Al di là dell'estetico-psicoanalitico, questa traccia del tragico ci chiama a pensare, a partire dall'interpretazione dell'essere dell'essente, il "didónaidiken [...] tès adikias" (p. 330). Qual è questo dono della Dike? Che cos'è questa giustizia al di là del diritto? Viene essa solo a compensare un torto, restituire un dovuto, fare diritto o fare giustizia? Viene solo a rendere giustizia, o al contrario a dare al di là del dovere, del debito, del crimine o della colpa? Viene solo a riparare l'ingiustizia (adikia), o invece a riarticolare come si deve (comme il faut) la disgiuntura del tempo presente (to set it right, come dice Amleto)?

La disgiuntura nella presenza stessa del presente, questa sorta di non-contemporaneità a se stesso del tempo presente (questa intempestività o questa anacronia radicali a partire dalle quali

cercheremo qui di pensare il fantasma), il detto di Anassimandro, secondo Heidegger, la "dice e non la dice".<sup>21</sup>

A. Certo, dice "senza equivoco" (eindeutig;) che il presente (das Anwesende), in quanto presente, è nell'adikia, e cioè, traduce Heidegger (p. 327), disturbato, fuori di sesto (aus der Fuge: out of joint, se si vuole). Il presente è ciò che passa, il presente accade (se passe), soggiorna in questo passaggio transitorio (Weile), nel va-e-vieni, tra ciò che va e ciò che viene, nel mezzo di ciò che parte e di ciò che arriva, nell'articolazione tra ciò che si assenta e ciò che si presenta. Questo frammezzo articola congiuntamente la doppia articolazione (die Fuge) secondo cui questi due movimenti sono assestati (gefugt). La presenza (Anwesen) è ingiunta (verfugt), ordinata, disposta nelle due direzioni dell'assenza, all'articolazione di quel che non è più e di quel che non è ancora. Congiungere e ingiungere. Questo pensiero della giuntura è anche un pensiero dell'ingiunzione.

B. E tuttavia, dichiarando ciò "senza equivoco", lo Spruch dice anche altro - o non lo dice che sotto condizione. Esso nominerebbe la disgiuntura (adikia) o l'"ingiustizia" del presente solo per dire che bisogna didónai diken. (Il dovere o il debito del bisogna sono forse di troppo, benché tuttavia Nietzsche traduca: Sie müssen Busse zahlen, "Devono espiare".) Si tratta comunque, in ogni caso, di donare. Di donare la Dike. Non di rendere giustizia, di renderla di ritorno, secondo il castigo, il pagamento o l'espiazione, come più spesso si traduce (Nietzsche e Diels). Ne va innanzitutto di un dono senza restituzione, senza calcolo, senza contabilità. Heidegger sottrae così un tale dono a ogni orizzonte di colpevolezza, di debito, di diritto anche, forse di dovere. Vorrebbe strapparla soprattutto a quell'esperienza della vendetta la cui idea, dice, resta "cara a coloro per i quali solo il vendicato (das Gerächte) è il Giusto (das Gerechte). (Il che, sia detto incidentalmente, non disqualificherebbe certamente in nulla, in questo come in altri casi, una lettura, psicoanalitica o meno, della logica della vendetta, per esempio in Amleto, e ovunque

permanga così potente. Tuttavia, senza privarla della sua pertinenza, quest'altra lettura ne fa apparire esattamente la chiusura economica, anzi la fatalità circolare, il limite stesso che rende possibile la pertinenza o la giustezza di questa interpretazione; quest'ultimo limite impedisce infatti di capire proprio quello di cui vuol rendere ragione: la tragedia, appunto, l'esitazione nel vendicare, la deliberazione, la non-naturalità o la non-automaticità del calcolo: la nevrosi, se si vuole.) La questione della giustizia, quella che porta sempre al di là del diritto, non si separa più, nella sua necessità come nelle sue aporie, da quella del dono. Con un movimento che ho evocato altrove,<sup>22</sup> Heidegger interroga il paradosso di questo dono senza debito e senza colpevolezza. E infatti si chiede, come seguendo una traccia di quel Plotino che qui non nomina affatto, e in genere così raramente: è possibile dare (donner) ciò che non si ha? "Che vuol dire qui 'dare'? Come può quel che soggiorna transitoriamente, che si dispiega nella disgiuntura, dare giunzione (Wie soll das Je-Weilige, das in der Un-Fuge west, Fuge geben können?). Può forse dare ciò che non ha? (Kann es geben, was es nicht hat?). E se dà qualcosa, non dà forse via la giunzione?"<sup>23</sup> Risposta di Heidegger: il donare riposa qui solo sulla presenza (Anwesen), non significa solamente dare via (weggeben) ma, più originariamente, accordare, e cioè in questo caso zugeben, che più frequentemente indica l'addizione, anzi l'eccesso, comunque quel che si offre in supplemento, per soprammercato, fuori commercio, senza scambio, il che talvolta si dice di un'opera musicale o poetica. Questa offerta è supplementare, ma senza rilancio, per quanto necessariamente eccessiva rispetto all'abbandono o a una privazione che separerebbe da quel che si potrebbe avere. L'offerta consiste nel lasciare: lasciare all'altro quel che gli riviene in proprio (Solches Geben lässt einem anderen das gehören, was als Geboriges ihm eignet, ibidem). Ora, precisa allora Heidegger, quel che riviene in proprio (eignet) a un presente, sia pure al presente dell'altro, al presente come altro, è

l'asestamento del suo soggiorno, del suo tempo, del suo momento (die Fuge seiner Weile). Quel che l'uno non ha, quel che quindi l'uno non ha da abbandonare, ma che l'uno dona all'altro, al di sopra del mercato, per soprammercato, al di sopra di ogni mercanteggiamento, ringraziamento, commercio e merce, è di lasciare all'altro quell'accordo con sé che gli è proprio (ihm eignet) e gli dà presenza. Se con questa parola, "giustizia", si traduce ancora Dike, e se, come Heidegger fa, si pensa Dike a partire dall'essere come presenza, si confermerebbe che la "giustizia" è innanzitutto, e finalmente, e soprattutto propriamente, l'asestamento dell'accordo: l'asestamento proprio dell'altro, donato da chi non l'ha. Ingiustizia sarebbe la disgiuntura o il dissesto (citiamo ancora: "Dike, aus dem Sein als Anwesen gedacht, ist der fugend-fùgende Fug. Adikia, die Un-Fuge, ist der Un-Fug").

Qui giunge la nostra questione. C'è da chiedersi però se Heidegger non introduca una dissimmetria, come fa sempre, a favore di quel che interpreta come la possibilità dello stesso favore, del favore accordato, vale a dire dell'accordo che riunisce e raccoglie armonizzando (Versammlung, Fug), sia pure nella medesimezza dei differenti o dei differendi, e prima della sin-tesi di un sis-tema. Una volta riconosciuta la forza e la necessità di pensare la giustizia a partire dal dono, cioè al di là del diritto, del calcolo e del commercio, e dunque la necessità (senza forza, giustamente, forse senza necessità e senza legge) di pensare il dono all'altro come il dono di ciò che non si ha e che pertanto, paradossalmente, non può che rivenire all'altro, non si corre forse un rischio a riscrivere tutto questo movimento della giustizia sotto il segno della presenza, sia pure della presenza nel senso dell'Anwesen, dell'evento come venuta alla presenza, dell'essere come presenza ben asestata, del proprio dell'altro come presenza? Come la presenza del presente ricevuto, certo, ma pur sempre appropriabile come lo stesso, e così raccolto? Al contrario la giustizia come rapporto all'altro, al di là del diritto, e ancor più

del giuridicismo, al di là della morale, e ancor più del moralismo, non suppone l'irriducibile eccesso di una disgiuntura o di una anacronia, una qualche Un-Fuge, una dislocazione "out of joint" nell'essere e nel tempo stesso, una disgiuntura che, per rischiare sempre e comunque il male, l'espropriazione e l'ingiustizia (adikia), contro cui non c'è assicurazione calcolabile, potrebbe solo fare giustizia o rendere giustizia all'altro in quanto altro? Un fare che non si consumerebbe nell'azione e un rendere che non tornerebbe a restituire? Per dirla con troppa brevità e per formalizzare all'estremo i termini in gioco: qui, in questa interpretazione dell'Un-Fug (a partire o meno dall'essere come presenza e dalla proprietà del proprio), si giocherebbe il rapporto della decostruzione con la possibilità della giustizia, il rapporto della decostruzione (in quanto procede dall'irriducibile possibilità dell'Un-Fug e della disgiuntura anacronica, in quanto vi attinge la risorsa stessa e l'ingiunzione della sua affermazione riaffermata) con quel che deve (senza debito e senza dovere) darsi alla singolarità dell'altro, alla sua precedenza o alla sua pmnurosità assoluta, all'eterogeneità di un pre - che significa certo quel che viene prima di me, prima di ogni presente, dunque prima di ogni presente l'assato, ma anche quel che, per ciò stesso, viene dall'avvenire o come avvenire: come la venuta stessa dell'evento. La disgiuntura necessaria, la condizione de-totalizzante della giustizia, è qui appunto quella del presente - e insieme della condizione stessa del presente e della presenza del presente. Qui si annuncerebbe sempre la decostruzione come pensiero del dono e dell'indecostruttibile giustizia, la condizione indeco- struttibile di ogni decostruzione, certo, ma una condizione a sua volta in decostruzione e che resta, e deve restare, al pari dell'ingiunzione, nella disgiuntura dell' Un-Fug. Altrimenti si acquieta nella buona coscienza del dovere compiuto, perde la chance dell'avvenire, della promessa o dell'appello, del desiderio anche (cioè la sua "propria" possibilità), di quel messianismo deserto (senza contenuto e senza messia

identificabili), di quel deserto abissale, "deserto nel deserto" di cui parleremo più avanti (p. 210), un deserto che fa segno verso l'altro, deserto abissale e caotico, se il caos qualifica innanzitutto l'immensità, la dismisura, la disproporzione nella béance di una bocca aperta - nell'attesa o nella chiamata di quel che qui, senza sapere, diciamo il messianico: la venuta dell'altro, la singolarità assoluta e inanticipabile di ciò che viene come giustizia. Un tale messianico resta, crediamo, un marchio incancellabile - che non si può né si deve cancellare - dell'eredità di Marx, e senza dubbio dell'ereditare, dell'esperienza dell'eredità in generale. Ne verrebbe altrimenti ridotta l'evenemen- zialità dell'evento, la singolarità e l'alterità dell'altro.

Altrimenti la giustizia rischia ancora di ridursi a regole, norme o rappresentazioni giuridico-morali, in un inevitabile orizzonte totalizzante (movimento di restituzione adeguata, di espiazione o di riappropriazione). Heidegger corre questo rischio, malgrado tante opportune precauzioni, quando fa prevalere, come sempre, il raccoglimento e lo Stesso (Versammlung, Fuge, lèghein, ecc.) sulla disgiunzione implicita nel mio rivolgermi all'altro, sull'interruzione che il rispetto comanda, essendone a sua volta comandata, su una differenza il cui unico, disseminato negli innumerevoli frammenti incandescenti dell'assoluto frammisti alle ceneri, non si assicurerà mai nell'Uno. Il che, d'altronde, pure non manca mai di capitare, ma capita solo nella traccia di ciò che capiterebbe altrimenti e. quindi pure capita, come uno spettro, in quel che non capita. Amleto non potrebbe acquietarsi in un "lieto fine": comunque non sulla scena e sulla storia. Essere out of joint, si tratti dell'essere o del tempo presente, può far male e fare il male, è senz'altro la possibilità stessa del male. Ma senza l'apertura di questa possibilità, non resta, forse, al di là del bene e del male, che la necessità del peggio. Una necessità che non sarebbe (neanche) una fatalità.

Ingiunzione e fede giurata: è quel che qui cerchiamo di pensare. Dobbiamo cercar di pensare insieme, di congiungere, se



si vuole, due segni in uno, un segno doppio. Amleto dichiara "The time" " out of joint" giusto al momento del giuramento, dell'ingiunzione a giurare, a congiurare, nel momento in cui lo spettro, che è sempre un congiurato, ha appena ordinato, una volta di più, da sotto, da sotto terra o da sotto la scena (beneath): "Giurate", "swear" (atto I, scena v). E dei congiurati giurano assieme ("They swear").

Stiamo sempre leggendo, in un certo qual modo, "Les trois paroles de Marx". Non dimentichiamolo. Blanchot ci ricorda che esse ci richiedono innanzitutto: di pensare il "mantenere assieme" del disparato stesso. Non di tenere assieme il disparato, ma di portarsi là dove il disparato stesso tiene assieme, senza ferire la dis-giuntura, la dispersione o la differenza, senza cancellare l'eterogeneità dell'altro. Ci è richiesto (ingiunto, forse) di consegnarci, noi, all'avvenire, di congiungerci in questo noi, là dove il disparato si sottomette a questo congiungere singolare, senza concetto né assicurazione di determinazione, senza sapere, senza o prima della giunzione sintetica della congiunzione o della disgiunzione. L'alleanza di un ricongiungere senza congiunto, senza organizzazione, senza partito, senza nazione, senza Stato, senza proprietà (il "comunismo" che soprannomineremo più avanti la nuova Internazionale).

Una domanda non è stata ancora posta. Non come tale.

Piuttosto, sarebbe stata dissimulata dalla risposta filosofica, diremo più precisamente ontologica, di Marx stesso. Corrisponde a quel che qui chiamiamo - Blanchot non lo fa - lo spirito o lo spettro. Domanda dissimulata, diciamo, almeno per un tempo e in una certa misura. Ma che tutte queste parole tradiscono: forse non si tratta più neanche di una domanda, e noi abbiamo in mente piuttosto un'altra struttura della "presentazione", con un gesto di pensiero o di scrittura, che non è la misura di un certo tempo. La cosa si svolge (sepassse), dovrebbe svolgersi là dove

Blanchot parla di una "assenza di domanda", il colmo che può fare a meno (se passer) del vuoto, il troppo-pieno fatto per evitare il vuoto:

Dando una risposta - l'alienazione, la primarietà del bisogno, la storia come processo della pratica materiale, l'uomo totale -, essa lascia tuttavia indeterminate o indecise le domande alle quali risponde: a seconda che il lettore di oggi o il lettore di ieri formuli differentemente ciò che, dopo di lui, dovrebbe prendere posto in una tale assenza di domanda - colmando così un vuoto che dovrebbe piuttosto e sempre essere ancor più svuotato -, questa parola di Marx si interpreta tanto come umanismo, addirittura storicismo, quanto come ateismo, antiumanismo, addirittura nichilismo, (pp. 115-116)

Traduciamo nel linguaggio di Blanchot l'ipotesi qui arrischiata: aperta dalla firma di Marx come una domanda, ma anche come una promessa o un appello, la spettralità di cui analizziamo la "logica" sarà stata ricoperta ("colmando un vuoto", come dice Blanchot, là dove il vuoto "dovrebbe piuttosto essere ancor più svuotato") dalla risposta ontologica di Marx. Risposta di Marx stesso, per il quale il fantasma deve essere nulla, nulla tout court (non-essente, non-effettività, non-vita) o nulla immaginario, anche se questo nulla prende corpo, un certo corpo, cui ci accosteremo più avanti. Ma risposta anche dei suoi successori "marxisti", ovunque ne abbiano tratto, praticamente, concretamente, in maniera terribilmente effettiva, massiva e immediata, le conseguenze politiche (a prezzo di milioni e milioni di fantasmi supplementari che in noi non smettono di protestare; Marx aveva i suoi, noi abbiamo i nostri, ma le memorie non conoscono più tali frontiere. Per definizione, attraversano i muri, questi revenant\*, giorno e notte, aggirano la coscienza e saltano le generazioni).

Inutile quindi precisarlo qui, ancor meno insistervi troppo pesantemente: non c'è alcun gusto per il vuoto o per la distruzione in chi concede un diritto alla necessità di "svuotare" sempre più e di decostruire delle risposte filosofiche, che consistono nel

totalizzare, nel colmare lo spazio della domanda o nel negarne la possibilità, nel fuggire appunto ciò che essa avrà permesso di intravedere. Si tratta, al contrario, di un imperativo etico e politico, di un appello tanto incondizionato quanto quello del pensiero da cui non si separa. Si tratta dell'ingiunzione stessa - se ce n'è una.

Quel che risuona nelle "tre parole di Marx" è anche l'appello o l'ingiunzione politica, l'impegno o la promessa (il giuramento, se si vuole: "giurate!", "swear"), quella performatività originaria che non si piega a convenzioni preesistenti, come fanno invece tutti i performativi analizzati dai teorici degli speech acts, ma la cui forza di rottura produce l'istituzione o la costituzione, la legge stessa, e cioè anche il senso, che sembra, che dovrebbe, che sembra doverlo garantire di ritorno. Violenza della legge prima della legge e prima del senso, violenza che interrompe il tempo, lo disarticola, lo sloga, lo disloca fuori del suo sito naturale: "out of joint". E perciò, nella misura in cui resta irriducibile, irriducibilmente richiesta dallo spazio di ogni promessa e dall'avvenire che viene ad aprirlo, differimento non significa soltanto, come troppo spesso e un po' ingenuamente si è creduto, differimento, ritardo, proroga, posponimento. Nell'incoercibile differimento defluisce il qui-ora. Senza ritardo, senza proroga ma anche senza presenza, essa dice la precipitazione di una singolarità assoluta, singolare perché differente, appunto, e sempre altra, che si lega necessariamente alla forma dell'istante, nell'imminenza e nell'urgenza: benché si porti verso ciò che resta a venire, c'è pegno (promessa, impegno, ingiunzione e risposta all'ingiunzione, ecc.). Il pegno si dà qui e ora, forse persino prima che una derisione lo confermi. Risponde così senza attendere all'esigenza di giustizia. Che per definizione è impaziente, intrattabile e incondizionata.

Punto di différence senza alterità, punto di alterità senza singolarità, non c'è singolarità senza qui-ora.

(Perché insistere sull'imminenza, sull'urgenza e l'ingiunzione, su tutto ciò che in essa non aspetta? Per cercare di sottrarre quel che stiamo per dire a un rischio, ne abbiamo più d'un segno, che oggi corre l'opera, e quindi anche l'ingiunzione di Marx. Quel che rischia di capitare è che si tenti di giocare Marx contro il marxismo, al fine di neutralizzarne o comunque soffocarne, nell'esegesi tranquilla di un'opera già bella e sistemata, l'imperativo politico. A tal proposito si sente farsi strada una moda o una civetteria nella cultura, e più precisamente nell'università. Di che ci si può preoccupare qui? Cosa temere in ciò che può diventare anche un'operazione di ammortizzamento? Questo recente stereotipo sarebbe destinato, lo si voglia o no, a depoliticizzare in profondità la referenza marxista, a fare del proprio meglio, mostrando il volto della tolleranza, per neutralizzare una forza potenziale, dapprima snervando un corpus, facendone tacere la rivolta (si accetta il ritorno purché non ritorni la rivolta che ispirò dapprima la sollevazione, l'indignazione, l'insurrezione, lo slancio rivoluzionario). Si sarebbe pronti ad accettare il ritorno di Marx o il ritorno a Marx, a patto di passare sotto silenzio quel che vi ingiunge, non solo di decifrare, ma di agire o di fare della decifrazione (dell'interpretazione) una trasformazione che "cambia il mondo". Nel nome di un vecchio concetto della lettura, una tale neutralizzazione in corso tenterebbe di scongiurare un pericolo: ora che Marx è morto, e soprattutto ora che il marxismo parrebbe in piena decomposizione, sembra dicano alcuni, ci si può finalmente occupare di Marx senza essere disturbati - dai marxisti e, perché no, da Marx stesso, cioè da un fantasma che continua a parlare. Se ne può trattare serenamente, obiettivamente, senza partito preso: secondo le regole accademiche, nell'università, in biblioteca, nei convegni! E lo si fa sistematicamente, rispettando le norme dell'esegesi ermeneutica, filologica, filosofica. A tendere appena l'orecchio, si sente già mormorare: Marx, vedete, fu malgrado tutto un filosofo come un altro, e anzi, lo si può dire ora

che tanti marxisti tacciono, un grande-filosofo, degno di figurare nei programmi di agrégation da cui è stato per troppo tempo proscritto. Non appartiene ai comunisti, ai marxisti, ai partiti, deve figurare nel nostro grande canone della filosofia occidentale. Ritorno a Marx, leggiamolo infine come un grande filosofo. Si è già sentito questo, e lo si sentirà ancora.

E tutt'altra cosa quella che qui vorrei tentare, tornando o ritornando verso Marx. E a tal punto "altra cosa" che piuttosto mi accadrà, e non solo per mancanza di tempo o di luogo, di insistere ancora di più su quel che oggi prescrive, senza attendere, di far di tutto per evitare l'anestesia neutralizzante di un nuovo teoreticismo, e per impedire che prevalga un ritorno filosofico-filologico a Marx. Precisiamo, insistiamo: fare di tutto perché non prevalga, ma non per evitare che abbia luogo, poiché resta ancora necessario. Ciò mi spingerà, per ora, a dar precedenza al gesto politico che qui faccio, in apertura di un convegno, e a lasciare piuttosto allo stato di programma e di indicazioni schematiche il lavoro di esegesi filosofica, e tutta la scholarship che questa "presa di posizione", oggi, ancora richiede.)

Ma il qui-ora non si spiega né nell'immediatezza né nell'identità riappropriabile del presente, ancor meno della presenza a sé. Se "appello", "violenza", "rottura", "imminenza" e "urgenza" sono, nel paragrafo seguente, le parole di Blanchot, l'esigenza che egli dice "sempre presente" deve implicitamente, ci sembra, trovarsi affetta dalla stessa rottura o dalla stessa dislocazione, lo stesso "cortocircuito". Per restare un'esigenza non può sempre essere presente, può soltanto essere, se ce riè, non può che essere possibile, deve anzi restare nel forse (peut-être). Altrimenti ridiventerebbe presenza, ovvero sostanza, esistenza, essenza, permanenza, per nulla l'esigenza o l'urgenza eccessiva di cui così giustamente parla Blanchot.

La "rivoluzione permanente" suppone la rottura di quel che lega la permanenza alla presenza sostanziale, e più generalmente a ogni ontologia:

La seconda parola [di Marx] è politica: è breve e diretta, più che breve e più che diretta, poiché cortocircuita ogni parola. Non reca più alcun senso, ma un appello, una violenza, una decisione di rottura. Propriamente parlando non dice nulla, è l'urgenza di ciò che annuncia, legata a un'esigenza impaziente e sempre eccessiva, poiché l'eccesso è la sua sola misura: chiamando così alla lotta e persino (il che frettolosamente dimentichiamo) postulando il "terrore rivoluzionario", raccomandando "la rivoluzione permanente" e sempre designando la rivoluzione non come una necessità a termine, ma come imminenza, perché è il tratto della rivoluzione quello di non consentire ritardo, se apre e attraversa il tempo, dandosi a vivere come esigenza sempre presente.<sup>1</sup>

1. Ciò fu manifesto, e in maniera eclatante, nel Maggio '68. (p. 116)

Blanchot parla infine della necessaria disgiunzione dei linguaggi di Marx, della loro non contemporaneità a se stessi. Che essi "si disgiungano", e innanzitutto in Marx stesso, non si deve negarlo né ridurlo, nemmeno deplorarlo. Ciò a cui bisogna sempre ritornare, qui come altrove, a proposito di questo come ogni altro testo (e qui riserviamo al valore di testo una portata senza limite), è una eterogeneità irriducibile, una intraducibilità in qualche modo interna. Che non significa necessariamente la debolezza o l'inconsistenza teorica. La mancanza di sistema non è una mancanza. L'eterogeneità al contrario apre, si lascia aprire dall'effrazione stessa di ciò che defluisce, viene o resta a venire - segnata dall'altro. Non ci sarebbe né ingiunzione né promessa senza questa disgiunzione. Blanchot vi insisteva allora (tra il 1968 e il 1971, quindi) per mettere in guardia, non contro il sapere, ma contro l'ideologia scienziata che spesso, nel nome della Scienza, o della Teoria come Scienza, aveva potuto tentare di unificare o di purificare il "buon" testo di Marx. Se Blanchot

sembra qui convenire con certi motivi althusseriani, previene già il rischio che, secondo lui, ineriva loro:

La terza parola è la parola indiretta (quindi la più lunga) del discorso scientifico. A questo titolo, Marx è onorato e rispettato dagli altri rappresentanti del sapere. È allora uomo di scienza, corrisponde all'etica dello scienziato, accetta di sottomettersi a ogni revisione critica. [...] Tuttavia, Il Capitale è un'opera essenzialmente sovversiva. Lo è meno per il fatto che condurrebbe, per le vie dell'oggettività scientifica, alla necessaria conseguenza della rivoluzione, che non perché includa, senza ben formularlo, un modo di pensare teorico che sconvolge l'idea stessa di scienza. Né la scienza né il pensiero escono infatti intatte dall'opera di Marx, e questo nel senso più forte, visto che la scienza vi è designata come trasformazione radicale di se stessa, teoria di una mutazione sempre in gioco nella pratica, così come, in questa pratica, mutazione sempre teorica. (Ibidem)

Quest'altro pensiero del sapere, se posso dire così, non esclude la scienza. Ma ne stravolge l'idea ricevuta. Blanchot vi riconosce "l'esempio di Marx". Perché l'esempio? - domanderemo, prima ancora di sapere perché "l'esempio di Marx". Prima di proseguire nella citazione, insistiamo su questo punto. Un esempio porta sempre al di là di se stesso: apre così una dimensione testamentaria. L'esempio è innanzitutto per gli altri, e al di là di sé. Talvolta, forse sempre, chi dà l'esempio è ineguale all'esempio che dà, anche se fa di tutto per seguirlo per primo, "apprendre à vivre", dicevamo, esempio imperfetto dell'esempio che dà. Che allora dà dando quel che non ha, e addirittura quel che non è. Così disgiunto, l'esempio si separa perciò da se stesso o da chi lo dà, quanto basta perché non sia altro o non ancora esempio per se stesso. Non ci è necessario sollecitare l'accordo di Marx, morto a questo addirittura prima di essere morto tout court, per ereditarne: per ereditarne questo o quello, questo piuttosto che quello, che pur sempre viene a noi da lui, attraverso lui se non come suo. E non ci è necessario supporre che Marx fosse d'accordo con se stesso.

("Quel che è certo, è che io non sono marxista", avrebbe confidato a Engels. Bisognerebbe ancora essere autorizzati da lui, per dirlo?) Perché Blanchot non esita a lasciarlo intendere: Marx viveva male questa disgiunzione delle ingiunzioni in lui, e il fatto che fossero intraducibili le une nelle altre. Come ricevere, come intendere una parola, come ereditarne, per il fatto che non si lascia tradurre da se stessa in se stessa? Questo può sembrare impossibile. E probabilmente lo è, bisogna riconoscerlo. Ma dal momento che a questo forse si riduce lo strano proposito di questa conferenza dedicata agli spettri di Marx, come la confessione di una distorsione del suo assioma, mi si permetta allora di ritorcere l'obiezione. La traducibilità garantita, l'omogeneità data, la coerenza sistematica, assoluta, sono ciò che rende sicuramente (certamente, a priori e non probabilmente) l'ingiunzione, l'eredità e l'avvenire, in una parola l'altro, impossibili. Sono necessari la disgiunzione, l'interruzione, l'eterogeneo se almeno è necessario, se è necessario dare la sua chance a un qualsiasi "è necessario", per quanto al di là del dovere.<sup>24</sup>

Una volta di più, qui come altrove, ovunque ne vada della decostruzione, si tratterebbe di legare una affermazione (in particolare politica), se ce riè, all'esperienza dell'impossibile, che non può essere che un'esperienza radicale del può essere (peut-être).

Blanchot, dunque, ancora; e in questa ellissi così potente, in questa dichiarazione pressoché tacita, mi prendo la libertà di sottolineare qualche parola, là dove Blanchot non lo fa, ma significativamente, eccetto che per multiple e a un tempo, cioè nel segno della contraddizione senza contraddizione, della differenza non dialettica (o "quasi") che attraversa e travaglia ogni ingiunzione:

Non sviluppiamo qui oltre queste annotazioni. L'esempio di Marx ci aiuta a comprendere che la parola di scrittura, parola di contestazione incessante, deve costantemente svilupparsi e rompersi sotto forme multiple. La parola



comunista è sempre a un tempo tacita e violenta, politica e scientifica, diretta, indiretta, totale e frammentaria, lunga e quasi istantanea. Marx non convive comodamente con questa pluralità di linguaggi che sempre collidono e si disgiungono in lui. Benché questi linguaggi sembrano convergere verso lo stesso fine, non potrebbero essere ritradotti l'uno nell'altro, e la loro eterogeneità, lo scarto o la distanza che li decentrano, li rendono non contemporanei e tali che, in quanto producono un effetto di distorsione irriducibile, obbligano chi deve sostenerne la lettura (la pratica) a sottomettersi a un incessante rimaneggiamento.

La parola "scienza" ridiventa una parola chiave. Ammettiamolo. Ma ricordiamoci che se ci sono delle scienze, non c'è però ancora scienza, perché la scientificità della scienza resta sempre dipendente dall'ideologia, un'ideologia che nessuna scienza particolare, sia pure una scienza umana, potrebbe ridurre oggi, e d'altra parte ricordiamoci che nessuno scrittore, sia pure marxista, potrebbe affidarsi alla scrittura come a un sapere [...].

Già più di trent'anni fa, quindi, Blanchot scriveva "La fin de la philosophie". In quella data, era il 1959, una nota funeraria risuonava, crepuscolare, spettrale - e quindi insurrezionale. Re-insurrezionale. Ne va ben dello "spirito" filosofico: il suo stesso processo consiste nel marciare visibilmente in testa proprio nel momento della sua "scomparsa" e del suo "interramento", nel condurre la processione dei suoi funerali ed elevarsi nel corso di questa marcia, sperare almeno di raddrizzarsi ancora per restare in piedi ("resurrezione", "esaltazione"). Questo wake, questa gioiosa veglia funebre della filosofia, è il doppio momento di una "promozione" e di una "morte della filosofia", di una promozione nella morte. Ed ecco che la filosofia - è questa una novità assoluta? - diventa il suo proprio fantasma (revenant); essa vaga (hante) per luoghi che le sono propri, piuttosto che abitarli. E la filosofia, indubbiamente, è sempre più che la filosofia:

Questa promozione della filosofia, divenuta l'onnipotenza del nostro mondo e il corso del nostro destino, non può coincidere che con la sua *scomparsa*, che annuncia almeno l'inizio del suo *interramento*. Al nostro tempo filosofico apparterrebbe quindi la *morte della filosofia*. Essa non risale al 1917, e neanche al 1857, anno in cui Marx, come per un *tour de*

force da giocoliere, avrebbe operato il capovolgimento del sistema. Da un secolo e mezzo, in suo nome, nonché in nome di Hegel, di Nietzsche, di Heidegger, è la filosofia stessa ad affermare o realizzare la propria fine, la intenda come il compimento del sapere assoluto, come la sua soppressione teorica legata alla sua realizzazione pratica, come il movimento nichilista in cui si inabissano i valori, o come finalmente realizzata nel compimento della metafisica, segno precursore di una possibilità altra, che ancora non ha nome. Ecco il crepuscolo che accompagna ormai ogni pensatore, strano momento *funebre* che lo *spirito* filosofico, che conduce i suoi lenti *funerali* facendo conto di ottenere, in una maniera o nell'altra, la sua *resurrezione*, celebra con una *esaltazione* del resto spesso gioiosa. E, beninteso, una tale *attesa*, crisi e festa della negatività, esperienza spinta all'estremo per sapere che cosa resiste, non riguarda solo la filosofia [...]. (pp. 292-293, corsivi miei)

Imminenza e desiderio di resurrezione. Rinascimento o ritorno? Al cadere della notte, non si sa se l'imminenza significhi che l'atteso ha già fatto ritorno. Non si è già annunciato? Annunciarsi, d'altronde, non è in qualche modo esserci già? Non si sa se l'attesa prepara la venuta dell'a-venire o richiama la ripetizione dello stesso, della cosa stessa come fantasma ("What! ha's this thing appear'd againe tonight?"). Questo non-sapere non è una lacuna. Nessun progresso della conoscenza potrebbe saturare un'apertura che non deve avere nulla a che vedere con il sapere. Né quindi con l'ignoranza. Questa apertura deve preservare una tale eterogeneità come la sola chance di un avvenire affermato o piuttosto ri-affermato. E lo stesso avvenire, viene da lui. L'avvenire è la sua memoria. Nell'esperienza della fine, nella sua venuta insistente, istante, sempre immanentemente escatologica, all'estremità dell'estremo, si annuncerebbe oggi, così, l'avvenire di quel che viene. Più che mai, perché l'a-venire non può annunciarsi come tale e nella sua purezza che a partire da un(a) fine passato(a): al di là, se è possibile, dell'ultima estremità. Se è possibile, se c'è avvenire: ma come sospendere una tale domanda o privarsi di una tale riserva senza concludere d'anticipo, senza ridurre in anticipo e l'avvenire

e la sua chance? Dobbiamo distinguere qui tra l'escatologia e la teleologia, benché quel che si gioca in una tale differenza rischi continuamente di cancellarsi nella più fragile o più leggera inconsistenza - e in un certo modo sarà sempre e necessariamente privo di un'assicurazione contro questo rischio. Non c'è forse una estremità messianica, un *éschaton* il cui ultimo evento (rottura immediata, interruzione inaudita, intempestività della infinita sorpresa, eterogeneità senza compimento) può eccedere, a ogni istante, il termine finale di una *physis*, in quanto lavoro, produzione e *télos* di tutta la storia?

La domanda è certamente "whither?". Non solo da dove viene il ghost, ma innanzitutto sta per tornare? Non sta già forse arrivando e dove va? E che ne è dell'avvenire? L'avvenire non può che appartenere ai fantasmi. E così il passato.

Proponendo questo titolo, *Spettri di Marx*, pensavo inizialmente a tutte le forme di una hantise che mi pareva organizzare proprio quel che domina il discorso d'oggi. Nel momento in cui un nuovo disordine mondiale tenta di installare il suo neo-capitalismo e il suo neo-liberalismo, nessuna denegazione giunge a sbarazzarsi di tutti i fantasmi di Marx. L'egemonia organizza sempre la repressione e quindi la conferma di una hantise. La hantise appartiene alla struttura di ogni egemonia.<sup>25</sup> Ma non avevo in mente l'esordio del Manifesto. In un senso apparentemente diverso, Marx-Engels vi parlava già, nel 1847-1848, di spettro e più precisamente dello "spettro del comunismo" (*das Gespenst des Kommunismus*). Spettro terrificante per tutte le potenze della vecchia Europa (*alle Mächte des alten Europas*), ma spettro di un comunismo allora a venire. Di un comunismo, certo, già nominabile (e ben prima della Lega dei Giusti o della Lega dei Comunisti), ma ancora a venire al di là del suo nome. Già promesso, ma solamente promesso. Spettro tanto più terrificante, direbbero alcuni. Sì, a patto che si possa mai distinguere tra l'a-venire e il rivenire di uno spettro. Non

dimentichiamolo, intorno al 1848 la prima Internazionale dovette restare quasi segreta. Lo spettro c'era (ma che cos'è Vesserei di uno spettro? Qual è il modo di presenza di uno spettro? Qui ci accontentiamo di porre la domanda). Ma ciò di cui era lo spettro, ovvero il comunismo (das Gespenst des Kommunismus), non c'era, per definizione. Era temuto come comunismo a venire. Si era già annunciato, sotto questo nome, da abbastanza tempo, ma non c'era ancora. Non è che uno spettro, sembravano allora dire, per rassicurarsi, gli alleati della vecchia Europa: purché in avvenire non divenga una realtà effettiva, effettivamente presente, manifesta, non segreta. La questione che si poneva alla vecchia Europa era già la questione dell'avvenire, la questione "whither?", "whither communism?", se non "whither marxism?". Tale angosciosa questione, che poteva essere allora quella dell'avvenire del comunismo o del comunismo nell'avvenire, non era solo di sapere come il comunismo avrebbe condizionato la storia europea, ma anche, più sommamente, già allora, se ci sarebbe stato ancora un avvenire e una storia tout court per l'Europa. Nel 1848 il discorso hegeliano sulla fine della storia nel sapere assoluto era già risuonato per l'Europa, aveva battuto ben altri rintocchi. Il comunismo si distingueva essenzialmente dagli altri movimenti operai per il suo carattere internazionale. Nessun movimento politico organizzato nella storia dell'umanità si era mai presentato come geo-politico, inaugurando così lo spazio che ora è il nostro e che oggi tocca i suoi confini, confini della terra e confini del politico.

I rappresentanti di quelle forze o di tutti quei poteri (alle Mächte), cioè gli Stati, volevano rassicurarsi. Volevano essere sicuri..Erano dunque sicuri, perché non c'è differenza tra "essere sicuro" e "volere essere sicuro". Sicuri e certi che tra uno spettro e una realtà effettivamente presente, tra uno spettro e una Wirklichkeit, la frontiera fosse assicurata. Doveva essere assicurata. Dovrebbe essere assicurata. No, lo avrebbe dovuto essere. Essi dividevano d'altronde la sicurezza di questa

certezza con Marx stesso (e tutta la storia, vi arriveremo: Marx pensava certo, da parte sua, d'altra parte, che la frontiera tra il fantasma e l'effettività dovrebbe essere infranta, come fosse l'utopia stessa, attraverso una realizzazione, cioè attraverso una rivoluzione; ma, anche lui, avrà sempre creduto, tentato di credere all'esistenza di questa frontiera, come limite reale e distinzione concettuale. Anche lui? No, qualcuno in lui. Chi? 11 "marxista" che genererà quel che a lungo avrà dominato sotto il nome di "marxismo". E che pure fu ossessionato (hanté) da ciò che tentava di precludere). Oggi, a distanza di quasi un secolo e mezzo, sono molti quelli che, ovunque nel mondo, sembrano angosciati dallo spettro del comunismo, per quanto convinti che si tratti solo di uno spettro senza carne, senza realtà presente, senza effettività, senza attualità, ma stavolta di uno spettro che si presume ormai passato. Non fu che uno spettro, sentiamo ovunque, una illusione, un fantasma o un'ombra ("Horatio saies, 'tis but our Fantasie", And will not let beleefe take hold of him"). Sospiro di sollievo ancora inquieto: facciamo in modo che in avvenire non ritorni! In fondo, lo spettro è l'avvenire, è sempre a venire, non si presenta se non come quel che potrebbe venire o ri-venire: in avvenire, dicevano le potenze della vecchia Europa nel secolo scorso, bisogna che non si incarni. Né in pubblico né in segreto. In avvenire, sentiamo oggi dappertutto, bisogna che non si re-incarni: non lo si deve lasciar ri-venire perché è passato.

Qual è esattamente la differenza, da un secolo all'altro? È forse la differenza tra un mondo passato - quando lo spettro vi rappresentava una minaccia a venire - e un mondo presente, oggi che lo spettro costituirebbe una minaccia che certuni vorrebbero credere passata e di cui bisognerebbe ancora, ani-ora in avvenire, scongiurare il ritorno?

Perché lo spettro è avvertito, in entrambi i casi, come una minaccia? Qual è il tempo e qual è la storia di uno spettro? (l'è un presente dello spettro? Come ordina le sue andate e venute: secondo la successione lineare di un prima e un dopo, tra un

presente-passato, un presente-presente e un presente- futuro, tra un "tempo reale" e un "tempo differito"?

Se c'è qualcosa come la spettralità, ci sono ragioni per dubitare di quest'ordine rassicurante dei presenti, e soprattutto della frontiera tra il presente e tutto quello che gli si può opporre: l'assenza, la non-presenza, l'ineffettività, l'inattualità, la virtualità o persino il simulacro in generale, ecc. C'è innanzitutto da dubitare della contemporaneità a sé del presente. Prima di sapere se si può far differenza tra lo spettro del passato e quello del futuro, del presente passato e del presente futuro, bisogna forse chiedersi se l'effetto di spettralità non consista proprio nell'eludere questa opposizione, anzi questa dialettica, tra la presenza effettiva e il suo altro. Bisogna forse chiedersi se questa opposizione, sia pure dialettica, non sia sempre stata un campo chiuso e una assiomatica comune per l'antagonismo tra il marxismo e la coorte o l'alleanza dei suoi avversari.

Perdonatemi questa formulazione così astratta per un inizio. A metà del secolo scorso, contro questo spettro, per cacciare il male, si era organizzata un'alleanza. Marx non chiamava questa coalizione una Santa Alleanza, espressione con cui gioca altrove. Nel Manifesto, l'alleanza dei congiurati angosciati raccoglie, più o meno segretamente, una nobiltà e un clero - nel vecchio castello dell'Europa, per una incredibile spedizione contro chi avrà turbato (hanté) la notte di questi padroni. Al crepuscolo, prima o dopo una notte da incubo, alla fine presunta della storia, c'è una "santa battuta di caccia contro lo spettro": "Tutte le potenze della vecchia Europa si sono alleate (verbundet) in una santa battuta di caccia contro questo spettro (zu einer heiligen Hetzjagd gegen dies Gespenst)" ,<sup>26</sup>

Sarebbe dunque possibile allearsi in segreto contro uno spettro. Se Marx avesse scritto il suo Manifesto nella mia lingua, e in questo lo si fosse aiutato, come un francese può sempre sognare, son sicuro che avrebbe giocato con la parola "conjurationi. Avrebbe poi diagnosticato, oggi, la stessa congiura,

questa volta non solo nella vecchia Europa, ma nella nuova Europa, il Nuovo Mondo - al quale si interessava già molto un secolo e mezzo fa -, e dappertutto nel mondo, nel nuovo ordine mondiale dove ancora si eserciterebbe l'egemonia di questo nuovo mondo, voglio dire gli Stati Uniti, un'egemonia più o meno critica, più e meno che mai ben assicurata.

La parola *conjunction* ha la chance di far lavorare il senso e di produrre, senza riappropriazione possibile, un plusvalore quanto mai errante. Essa capitalizza innanzitutto due ordini di valori semantici. Che cos'è una "*conjunction*"?

La parola francese "*conjunction*" raccoglie e articola tra loro i significati di due parole inglesi - e anche di due parole tedesche.<sup>27</sup>

1. "*Conjunction*" significa da una parte "*conjunction*" (il suo omonimo inglese), termine che a sua volta designa insieme due cose.

a) Da una parte la cospirazione (*conspiracy*, in tedesco *Verschwörung*) di quelli che si impegnano solennemente, talvolta segretamente, giurando assieme, con un patto (*oath*, *Schwur*), a lottare contro un potere superiore. È a questa congiura che Amleto chiama, evocando la "*Vision*" improvvisa e l'"*honest Ghost*", quando chiede a Orazio e a Marcello di giurare ("*swear't*", "*Consent to swear*"), di giurare sulla sua spada ("*upon my sword*"), ma di giurare o di unirsi in una congiura sull'apparizione spettrale stessa, e di promettere il segreto sull'apparizione di un onesto fantasma che, da sotto la scena, congiura con Amleto per chiedere la stessa cosa ai congiurati: "(*Ghost cries under the Stage: Swear*)". È l'apparizione a ingiungere di unirsi in congiura per zittire l'apparizione, e di promettere il segreto su chi chiede una tale congiura: non si deve mai sapere da dove viene l'ingiunzione, la congiura, il segreto promesso. Un figlio e l'"onesto fantasma" del padre, il fantasma presunto onesto, lo spirito del padre, congiurano perché accada un tale evento.

b) "Conjuration" significa d'altra parte il sortilegio magico destinato a evocare, a far venire con la voce, a convocare un incanto o uno spirito. Conjuration dice insomma l'appello che fa venire con la voce e dunque fa venire, per definizione, quel che non c'è al momento presente dell'appello. Questa voce non descrive, quel che dice non constata nulla: la sua parola fa venire. E questo l'uso che si riscontra ancora sulla bocca del Poeta, in apertura di Timone d'Atene. Dopo aver chiesto: "Come va il mondo?" ("How goes the world?") e dopo che il Pittore gli ha detto: "Si guasta col crescere" ("It wears, sir, as it grows"), il Poeta esclama: "Si sa, si sa. Ma qualche caso particolarmente raro, o qualche notizia fresca, o avvenimento unico e inedito, non c'è?". Entrano, da due porte diverse, un gioielliere, un mercante e altri fornitori. "Guardate: magia della prodigalità. Tutti questi spiriti evocati qui dal suo potere. Quello è un mercante: lo conosco".<sup>28</sup>

*Ay that's well known;  
But what particular rarity? what strange,  
Which manifold record not matches? See,  
Magic of bounty! all these spirits thy power  
Hath conjur'd to attend. I know the merchant.*

Marx evoca più d'una volta Timone d'Atene, come pure il Mercante di Venezia, in particolar modo nell'Ideologia tedesca. Il capitolo sul "Concilio di Lipsia - San Max" vi espone anche, lo preciseremo meglio, un breve trattato sullo spirito o una interminabile teatralizzazione dei fantasmi. Una certa "Conclusione comunista"<sup>29</sup> si richiama a Timone d'Atene. La stessa citazione riapparirà nella prima versione di Per la Critica dell'economia politica. Si tratta di una disincarnazione spettralizzante. Apparizione del corpo senza corpo del denaro: non del corpo senza vita o del cadavere, ma di una vita senza vita personale e senza proprietà individuale. Non senza identità (il fantasma è un "chi", non è un simulacro in generale, ha una



specie di corpo, ma senza proprietà, senza diritto di proprietà "reale" o "personale"). Occorre analizzare il proprio della proprietà, e come la proprietà (Eigentum) generale del denaro neutralizzi, disincarni, privi della sua differenza ogni proprietà (Eigentumlichkeit) personale. Questa fantomalizzazione del proprio, il genio di Shakespeare l'avrà compresa secoli fa, ed enunciata meglio di chiunque altro. L'ingenium della sua genialità paterna serve da referenza, garanzia o conferma nella polemica, cioè nella guerra in corso - a proposito, appunto, dello spettro fiduciario, del valore, del denaro o del suo segno monetario, l'oro:

Quanto poco il denaro, che è la forma più generale della proprietà (die allgemeinste Form. des Eigentums), abbia a che fare con l'individualità personale (mit der persönlichen Eigentumlichkeit) [...], Shakespeare lo sapeva già meglio dei nostri piccoli borghesi teorizzanti (unser theoretisierender Kleinburger).

La citazione farà anche apparire, beneficio supplementare ma in verità del tutto necessario, una feticizzazione teologizzante, quella che legherà sempre irriducibilmente l'ideologia alla religione (all'idolo o al feticcio) come alla sua principale ligura, sorta di "dio visibile" al quale si rivolgono l'adorazione, la preghiera, l'invocazione (Thou visible god). La religione, ci torneremo, non è mai stata un'ideologia tra altre per Marx. Quel che il genio di un grande poeta - e lo spirito di un grande poeta - avrà enunciato con lampo profetico, andando immediatamente più in fretta e più lontano, sembra dire Marx, di noi piccoli confratelli borghesi in teoria economica, e il divenir-dio dell'oro, insieme fantasma e idolo, un dio sensibile. Dopo aver sottolineato l'eterogeneità tra la proprietà del denaro e la proprietà personale (che hanno "tanto poco a che fare" l'una con l'altra), Marx aggiunge, precisazione non trascurabile, mi sembra, che in verità esse non sono solo differenti bensì opposte (entgegensetzt). Ed è allora che, ritagliando nel corpo del testo secondo scelte che

bisognerebbe analizzare più da presso, egli sradica un lungo passo di questa prodigiosa scena di Timone d'Atene (atto IV, scena III). Marx ama le parole di questa imprecazione. Non bisogna mai passare sotto silenzio l'imprecazione del giusto. Non bisogna mai farlo tacere, anche nel più analitico tra i testi. Un'imprecazione non teorizza, non si accontenta di dire quel che è, ma grida la verità, promette, provoca. Non è altro, come indica il suo nome, che una preghiera. Questa preghiera infama, condanna alla maledizione. Marx si appropria delle parole di questa imprecazione con una gioia i cui segni non possono ingannare. Dichiarando il suo odio per il genere umano ("I am Misanth- ropos, and hate mankind"), con la collera di un profeta ebreo e a tratti con le stesse parole di Ezechiele, Timone maledice la corruzione, lancia l'anatema, giura contro la prostituzione: la prostituzione di fronte all'oro e la prostituzione dell'oro stesso. Ma coglie anche l'occasione per analizzarne l'alchimia trasformatrice, denuncia il capovolgimento dei valori, la falsificazione, soprattutto lo spergiuro di cui l'oro è legge. Ci si può immaginare la pazienza impaziente di Marx (più che di Engels), allorché trascrive di propria mano, lentamente, in tedesco, l'impeto di un'imprecazione profetica:

Basterà un po' di questo  
per rendere nero il bianco, bello il brutto,  
dritto il torto, nobile il basso,  
giovane il vecchio, valoroso il codardo.  
Questo schiavo giallo...  
farà adorare la livida lebbra...  
è esso che decide l'esausta vedova a sposarsi  
ancora. Colei che un ospedale di ulcerosi  
respingerebbe con nausea, l'oro la profuma e la  
imbalsama come un dì d'aprile...

...Tu visibile dio (*Thou visible god*)  
che unisci le cose più incompatibili e fai ch'esse si bacino.

*sichthare Gottheit,  
Die du Unmòglichkeiten eng verbriiderst  
Zum Kusz sie zwingst!*<sup>30</sup>

Nell'economia di una lunga citazione, Marx avrà dovuto cancellare, tra tutte le righe di questa immensa malediziope della maledizione, quelle che qui ci importano di più, per esempio le aporie e il doublé bind che trascinano l'atto di giurare e di scongiurare nella storia stessa della venalità. Al momento di inumare l'oro, vanga in mano, il profeta-affossatore, che è tutto fuorché un umanista, non si accontenta di evocare la rottura dei voti, la nascita e la morte delle religioni ("This yellow slave / Will knit and break religions; bless the accurs'd", "Questo giallo furfante può stringere e sciogliere qualsiasi giurata fede; benedire il maledetto"<sup>31</sup>). Timone scongiura anche l'altro, gli chiede subito di promettere, ma scongiura spergiurando così e confermando il suo spergiuro con un solo e medesimo gesto bifido. In verità scongiura fingendo la verità, fingendo se non altro di far promettere. Ma se finge di far promettere, è in verità di far promettere di non mantenere la promessa, cioè di non promettere, pur facendo finta di promettere: di spergiurare o di abiurare nel momento stesso del giuramento; poi, in conseguenza della stessa logica, egli scongiura di risparmiare i giuramenti. Come se insomma dicesse: ve ne scongiuro, non giurate, abiurate il vostro diritto di giurare, rinunciate alla vostra capacità di giurare, d'altronde non vi si chiede un giuramento, vi si chiede di essere quello che siete, quelli che-non-prestano-giuramento ("you are not oath-able"), voi, puttane, voi che siete la prostituzione stessa, che vi date all'oro, che vi date per oro, che vi destinate all'indifferenza generale, che confondete, come fosse uguale, il proprio e l'improprio, il credito e il discredito, la fede e la menzogna, il "vero e il falso",<sup>32</sup> il giuramento, lo spergiuro e l'abiura, ecc. Voi puttane del denaro, voi arriverete al punto di abiurare (forswear), per denaro, il vostro mestiere o la vostra

vocazione (di puttana spergiura). Come una ruffiana rinunciarebbe persino alle sue puttane per denaro.

Ne va dell'essenza stessa dell'umanità. Doublé bind assoluto riguardo al bind o al bond stessi. Malattia infinita e chance incalcolabile del performativo - qui letteralmente nominato ("perform", "perform none", sono le parole di Timone quando scongiura di promettere di non mantenerla la promessa, appellandosi così allo spergiuro o all'abiura). Forza, come una debolezza, di un discorso anumano sull'uomo. Timone ad Alcibiade (atto IV, scena III):

*Promise me friendship, but perform none: if thou wilt not promise, the gods plague thee, for thou art a man; if thou dost perform, confound thee, for thou art a man!*

[...] promettendomi la tua amicizia e rimangiandoti subito la promessa. Se rifiuti, ti castigano gli dèi d'essere uomo. Se accetti e mantieni la promessa, ti castigano gli dèi d'essere uomo.<sup>33</sup>

Poi a Frine e a Timandra che chiedono dell'oro - e se Timone ne ha ancora di più:

Enough to make a whore forswear her trade, And to make uthores a bawd. Hold up, you sluts, Your aprons mountant: you are not oathable, Although, I know, you'll swear, terribly swear Into strong shudders and to heavenly agues The immortal gods that bear you, spare your oath, I'll trust to your conditions: be whores stil.

Tanto da trarre una puttana a rinunciare (forswear) al suo mestiere [più letteralmente: tanto da farle abiurare il suo mestiere, il suo mercato, la sua professione, nella misura in cui implica l'impegno di una professione di sé], e una ruffiana a smettere di fabbricar puttane. Su, squaldrinelle, parate i grembiuli. Voi non

avete obblighi di giuramento [you are not oathable: non siete vincolate da un giuramento, non siete tenute a un giuramento], e tuttavia, io so che uno ne fareste, e volentieri, così tremendo da provocare i brividi di celesti quartane negli dèi immortali, se ascoltano. Ma risparmiate il giuramento (spare your oath), vi credo (I'll trust) sulla testimonianza della vostra professione: siate sempre puttane.<sup>34</sup>

Riferendosi alla prostituzione o al culto del denaro, al feticismo nonché all'idolatria, Timone ha fiducia. Fa fede, crede, vuol ben dare credito (I'll trust), ma soltanto nell'imprecazione di una paradossale iperbole: finge di far fede in ciò che, al fondo stesso dell'anima, al fondo di ciò che non è neanche capace o degno di giuramento ("you are not oathable"), resta nondimeno fedele a un istinto naturale, come se vi fosse un coinvolgimento dell'istinto, una fedeltà a sé della natura istintiva, un giuramento della natura vivente prima del giuramento della convenzione, della società o del diritto. Ed è la fedeltà all'infedeltà, la costanza nello spergiuro. La vita si asserve regolarmente, le si può dar credito [trust] a questo proposito, si piega infallibilmente alla potenza indifferente, a quel potere di indifferenza mortale che è il denaro. Diabolica, in questo radicalmente cattiva, la natura è prostituzione, si asserve fedelmente, vi si può confidare, si asserve a ciò che è il tradimento stesso, lo spergiuro, l'abiura, la menzogna e il simulacro.

Che non sono mai lungi dallo spettro. È ben noto: Marx ha sempre descritto il denaro, e più precisamente il segno monetario, con la figura dell'apparenza o del simulacro, più precisamente del fantasma. Non li ha solo descritti, li ha anche definiti, ma la presentazione figurale del concetto sembrava descrivere qualche "cosa" di spettrale, cioè "qualcuno". Qual è la necessità di questa presentazione figurale? Quale il suo rapporto al concetto? È contingente? Ecco la forma classica del nostro

problema. Siccome qui non crediamo ad alcuna contingenza, giungeremo finanche a inquietarci della forma classica (in fondo kantiana) di questo problema, che sembra rendere secondario o tenere a distanza lo schema figurale anche quando lo prende sul serio. La Critica dell'economia politica ci spiega come l'esistenza (Dasein) della moneta, il Dasein metallico, oro o denaro, produca un resto<sup>35</sup>. Questo resto non è, non resta, giustamente, che l'ombra di un grande nome: "Was übrigbleibt ist magni nominis umbra", "Il corpo della moneta ormai non è più che un'ombra (nur noch ein Schatten)",<sup>36</sup> Tutto il movimento di idealizzazione (Idealisierung) che Marx allora descrive, si tratti di moneta o di ideologemi, è una produzione di fantasmi, di illusioni, di simulacri, di apparenze o di apparizioni (Schein-dasein dello Schein-Sovereign e dello Schein-gold). Più avanti, avvicinerà questa virtù spettrale della moneta a quel che, nel desiderio di tesaurizzazione, specula sull'uso del denaro dopo la morte, nell'altro mondo (nach dem l'ode in der andern Welt).<sup>37</sup> Geld, Geist, Geiz: come se il denaro (Geld) fosse allo stesso tempo l'origine dello spirito (Geist) e dell'avarizia (Geiz). Im Geld liegte der Ursprung des Geizes, dice Plinio, citato subito dopo da Marx. Altrove, l'equazione tra Gaz e Geist viene ad aggiungersi alla catena.<sup>38</sup> La metamorfosi delle merci (Die Metamorphose der Waren) era già un processo di idealizzazione trasfigurante che si può legittimamente chiamare spettropoetica. Quando lo Stato emette la carta-moneta a corso forzoso, il suo intervento è paragonato a una "magia" (Magie) che tramuta la carta in oro. Allora appare lo Stato, poiché è un'apparenza, anzi un'apparizione, "sembra ora, per effetto della magia del suo timbro [quella che marchia l'oro e imprime la moneta] trasformare carta in oro (scheint jetzt durch die Magie Seines Stempels Papier in Gold zu verwandeln)".<sup>39</sup> Questa magia si affaccenda sempre con fantasmi, fa affari con essi, manipola o si affaccenda essa stessa, diventa un affare, l'affare che fa nell'elemento stesso della hantise. E questo affare attira i

becchini, quelli che trattano i cadaveri ma per portarli via, per far scomparire lo scomparso, il che resta la condizione della loro "apparizione". Commercio e teatro di affossatori. Nelle epoche di crisi sociale, quando il "nervus rerum" sociale è, dice Marx, "sepolto (hestattet) accanto al corpo di cui è nerbo", il sotterramento speculativo del tesoro non seppellisce che un "metallo inutile", privo della sua anima di denaro (Geldseele). Questa scena del sotterramento non ricorda solo la grande scena del cimitero e dei becchini in Amleto, quando uno di loro suggerisce che l'opera del "grave-maker" dura più a lungo di ogni altra: fino al Giudizio finale. Questa scena del sotterramento dell'oro evoca una volta di più, e con maggiore precisione, Timone d'Atene. Nella retorica funeraria di Marx, dopo la sepoltura, il "metallo inutile" del tesoro diventa come la cenere bruciata (ausgehrante Asehe) della circolazione, come il suo caput mortuum, il suo residuo chimico. Nella sua elucubrazione, nel suo delirio notturno (Hirngespinnst), l'avar, il tesaurizzatore, lo speculatore diventa un martire del valore di scambio. Non scambia più perché sogna uno scambio puro. (E vedremo più avanti come l'apparizione del valore di scambio, nel Capitale, sia appunto un'apparizione, si direbbe una visione, un'allucinazione, un'apparizione propriamente spettrale, se questa figura non ci proibisse di parlare qui propriamente del proprio.) L'uomo col tesoro si comporta allora come un alchimista (alchimistisch), specula sui fantasmi, gli "elisir di vita", la "pietra filosofale". La speculazione è sempre incantata, stregata dallo spettro. Che questa alchimia resti votata all'apparizione dello spettro, alla hantise o al ritorno dei revenants, appare nella letteralità di un testo che le traduzioni talvolta trascurano. Quando, nello stesso brano, Marx descrive la trasmutazione, ne va della hantise. Ciò che opera in maniera alchemica, sono degli scambi o dei miscugli di revenants, delle composizioni o delle conversioni follemente spettrali. Il lessico della hantise e dei revenants (Spuk, spuken) occupa la parte anteriore della scena. Ciò che si traduce con

"fantasmagoria di una folle alchimia" ("la forma fluida della ricchezza e il suo pietrificato, l'elisir di vita e la pietra filosofale, turbinano nella fantasmagoria di una folle alchimia"<sup>40</sup>), è "[...] spuken alchimistisch toll durcheinander".

In breve, e ci torneremo continuamente, Marx non ama i fantasmi più dei suoi avversari. Non vuole crederci. Ma non pensa che a questo. Crede abbastanza a ciò che si suppone li distingua dalla realtà effettiva, dall'effettività vivente. Crede di poterli opporre, come la morte alla vita, come le vane apparenze del simulacro al pensiero reale. Crede abbastanza alla frontiera di questa opposizione da voler denunciare, cacciare o esorcizzare gli spettri, ma con l'analisi critica, non con qualche contro-magia. Ma come distinguere tra l'analisi che se la prende con la magia e la contro-magia che comunque corre il rischio di essere? Porremo ancora questa domanda, per esempio riguardo all'Ideologia tedesca. Il "Concilio di Lipsia - San Max" (Stirner) vi organizza anche, ricordiamolo ancora prima di ritornarvi più avanti, un irresistibile ma interminabile caccia al fantasma (Gespenst) e al revenant (Spuk). Irresistibile come una critica efficace, ma anche come una compulsione, interminabile come si dice di un'analisi, e l'accostamento non avrebbe senza dubbio nulla di fortuito.

Questa ostilità contro i fantasmi, un'ostilità terrorizzata che si difende talvolta dal terrore con uno scoppio di risa, è forse quel che Marx avrà sempre avuto in comune con i suoi avversari. Anche lui avrà voluto scongiurare i fantasmi, e tutto quel che non è né vita né morte, ovvero la ri-apparizione di una apparizione che non sarà mai né l'apparire né lo scomparso, né il fenomeno né il suo contrario. Avrà voluto scongiurare il fantasma come i congiurati della vecchia Europa ai quali il Manifesto dichiara guerra. Per quanto resti inspiegabile questa guerra, e necessaria questa rivoluzione, Marx congiura con loro per esorcizzarne la spettralità dello spettro. Ed è oggi, sarà forse domani, il nostro problema.



2. Perché "conjuratation" significa d'altra parte "conjurement" (Beschwörung), ovvero l'esorcismo magico che, al contrario, tende a espellere lo spirito malefico che sarà stato chiamato o convocato (OxfordEnglish Dictionary: "The exorcising of spirits by invocatori", "the exercise of magical or occult influence").

Una congiura è innanzitutto un'alleanza, certo, a volte un'alleanza politica, più o meno segreta, se non tacita, un complotto o una cospirazione. Si tratta di neutralizzare un'egemonia o di rovesciare un potere. (Nel Medio Evo, conjuratio designava anche la fede giurata con cui i borghesi si associavano, talvolta contro un principe, per fondare le città franche.) Nella società occulta dei congiurati, certi soggetti, individuali o collettivi, rappresentano delle forze che si alleano nel nome dell'interesse comune per combattere un avversario politico temuto, cioè anche per scongiurarlo. Perché conjurer vuol dire anche esorcizzare: tentare allo stesso tempo di distruggere e negare una forza maligna, demonizzata, diabolizzata, più spesso uno spirito malvagio, uno spettro, una sorta di fantasma che ritorna o rischia ancora di ritornare post mortem. L'esorcismo scongiura il male secondo vie anch'esse irrazionali e secondo pratiche magiche, misteriose, anzi mistificanti. Senza escludere, anzi, al contrario, la procedura analitica e il raziocinio argomentativo, l'esorcismo consiste nel ripetere sotto forma di incantesimo che il morto è ben morto. Proceede con formule, e talvolta le formule teoriche giocano questo ruolo con un'efficacia tanto grande da ingannarci sulla loro natura magica, il loro dogmatismo autoritario, l'occulto potere che condividono con ciò che pretendono di combattere.

Ma l'esorcismo efficace dà l'impressione di constatare la morte solo per mettere a morte. Come farebbe un medico legale, dichiara la morte ma per darla. Si conosce bene questa tattica. La forma constativa tende a rassicurare. La constatazione è efficace. Vuole e deve esserlo in effetti. E effettivamente un performativo. Ma l'effettività qui fantomalizza se stessa. E in effetti è un

performativo che cerca di assicurare, ma innanzitutto di assicurare se stesso assicurandosi, perché nulla è meno sicuro del fatto che quello di cui si vorrebbe la morte sia proprio morto. Parla in nome della vita, pretende di sapere ciò che è. Chi lo sa meglio di un vivente? - sembra dire senza ridere. Cerca di convincere (se stesso) là dove (si) fa paura: ecco, quel che si teneva in vita, (si) dice, non è più vivo, non ha più alcuna efficacia nella morte, state tranquilli. (In un certo qual modo, si tratta qui di non voler sapere quel che ogni vivente sa, senza impararlo e senza sapere, cioè (à savoir) che il morto può talvolta essere più potente del vivente; e perciò, interpretare una filosofia come filosofia o ontologia della vita non è mai facile, il che vuol dire che è sempre troppo facile, incontestabile, come quel che va da sé, ma che è in fondo poco convincente, così poco quanto una tautologia, una tauto- ontologia sufficientemente eterologica, come quella di Marx o di chiunque altro non riconduca tutto alla vita se non includendovi la morte e l'alterità del suo altro, senza cui la vita non sarebbe ciò che è.) In breve, spesso si tratta di far finta di constatare la morte là dove l'atto di decesso è invece il performativo di un atto di guerra o la gesticolazione impotente, il sogno agitato di una messa a morte.



## 2

### SCONGIURARE - IL MARXISMO

"The time is out of joint"-. la formula parla del tempo, dice anche il tempo, ma si riferisce in maniera particolare a questo tempo, a questi tempi, a un "questo tempo", il tempo di questo tempo, il tempo di quel mondo che fu per Amleto un "il nostro tempo", solamente un "questo mondo", quest'epoca e nessun'altra. Il predicato dice qualcosa del tempo e lo dice al presente del verbo essere (The time is out of joint), ma se lo dice allora, in quell'altro tempo, al passato semplice, come potrebbe, una volta nel passato, valere per ogni tempo? Detto altrimenti, come può ritornare e presentarsi di nuovo, nuovamente, come il nuovo? Come può di nuovo esserci, quando il suo tempo non c'è più? come può valere per tutte le volte in cui si cerca di dire "il nostro tempo"? In una proposizione predicativa che si riferisce al tempo, e più precisamente alla forma presente del tempo, il presente grammaticale del verbo essere, alla terza persona dell'indicativo, sembra offrire un'ospitalità predestinata al ritorno di tutti gli spiriti, parola che è sufficiente scrivere al plurale per dare il benvenuto agli spet- i l i. Essere, e soprattutto quando sotto la forma infinita si sot- i intende essere presente, non è un motto di spirito ma il motto i fello spirito, è il suo primo corpo verbale.

Un tempo del mondo, oggi, con questi tempi, un nuovo "ordine mondiale" cerca di stabilizzare uno sregolamento nuovo, necessariamente nuovo, installando una forma di egemonia senza precedenti. Si tratta quindi, ma come sempre, di una forma di guerra inedita. Che assomiglia, quantomeno, a una grande

"congiura" contro il marxismo, un "conjurement del marxismo: ancora una volta, ancora un tentativo, una nuova, sempre nuova mobilitazione per combatterlo, per lottare contro questo e quelli che rappresenta e continuerà a rappresentare (l'idea di una nuova Internazionale), e per combattere una Internazionale esorcizzandola.

Del tutto nuova e altresì antica, la congiura sembra a un tempo potente e, come sempre, inquieta, fragile, angosciata. Il nemico da scongiurare, per i congiurati, si chiama appunto marxismo. Ma ormai si ha paura di non riconoscerlo più. Si trema all'ipotesi che, in virtù di una di quelle metamorfosi di cui Marx ha tanto parlato ("metamorfosi" è stata per tutta la sua vita una delle sue parole preferite), un nuovo "marxismo" non abbia più la forma sotto cui ci si era abituati a identificarlo e a metterlo in rotta. Forse non si ha più paura dei marxisti, ma si ha ancora paura di certi non-marxisti che non hanno rinunciato all'eredità di Marx, dei cripto-marxisti, degli pseudo- o para-"marxisti" che sarebbero pronti a dare il cambio sotto alcuni tratti o virgolette che gli esperti angosciati dell'anticomunismo non sono allenati a smascherare.

Oltre le ragioni che ne abbiamo appena dato, ci sarà necessario privilegiare ancora questa figura dello scongiuro per altre ragioni, che si sono già annunciate. Nei due concetti di conjuration (conjuration e conjurement, Verschwörung e Beschwörung), dobbiamo prendere in considerazione un altro significato essenziale. Quello dell'atto consistente nel giurare, prestare giuramento, quindi nel promettere, decidere, nel prendere una responsabilità, in breve nell'impegnarsi in maniera performativa. E più o meno segreta, dunque più o meno pubblica, poiché questa frontiera tra il pubblico e il privato si sposta continuamente, e resta men che mai assicurata come ciò che permetterebbe di identificare il politico. Questa frontiera capitale si sposta perché il medium nel quale si istituisce, ovvero il medium dei media stessi (l'informazione, la stampa, la telecomunicazione, la tecno-tele-discorsività, la tecno-tele- iconicità,

quel che assicura e determina in generale l'espace- ment<sup>1</sup> dello spazio pubblico, la possibilità stessa della res publica e la fenomenicità del politico), un tale elemento non è né vivo né morto, né presente né assente: esso spettralizza. Non rientra in un'ontologia, in un discorso sull'essere dell'ente o sull'essenza della vita o della morte.

Richiede piuttosto quella che chiamiamo, più per economia che per inventare una parola, l'hantologie. Categoria che riterremo irriducibile, in primo luogo a tutto ciò che rende possibile, ovvero l'ontologia, la teologia, Tonto-teologia positiva o negativa.

Questa dimensione dell'interpretazione performativa, cioè di una interpretazione che trasforma quel che interpreta, giocherà un ruolo indispensabile in ciò che vorrei dire stasera. Un'interpretazione che trasforma quel che interpreta è certo una definizione del performativo poco ortodossa rispetto alla speech act theory o anche alla XI Tesi su Feuerbach ("I filosofi si sono limitati a interpretare il mondo in modi diversi, si tratta ora di trasformarlo. " Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt aber drauf an, sie zu verändern).

Se prendo la parola in apertura di un convegno così impressionante, ambizioso, necessario o arrischiato, altri direbbero storico; se, dopo lunghe esitazioni, e malgrado gli evidenti limiti della mia competenza, ho tuttavia accettato l'invito di cui mi ha onorato Bernd Magnus, non è in primo luogo per tenere un discorso filosofico e scientifico.

E innanzitutto per non sfuggire a una responsabilità. Più precisamente: per sottoporre alla vostra discussione alcune ipotesi sulla natura di una tale responsabilità. Qual è la nostra? E in che senso è storica? Che cosa ha poi a che vedere con tutti questi spettri?

Nessuno, mi pare, può contestarlo: una dogmatica cerca di installare la sua egemonia mondiale in condizioni paradossali e sospette. C'è oggi nel mondo un discorso dominante, o che

piuttosto si avvia a diventare dominante, circa l'opera e il pensiero di Marx, il marxismo (che forse è altra cosa), e tutte le figure passate dell'Internazionale Socialista e della rivoluzione universale, a proposito della decostruzione più o meno lenta di un modello rivoluzionario di ispirazione marxista, e il crollo rapido, precipitoso, recente, delle società che hanno cercato di metterlo in atto, almeno in ciò che per il momento chiameremo, citando ancora il Manifesto, la "vecchia Europa", ecc. Questo discorso dominante ha spesso la forma maniacale, giubilatoria e incantatoria che Freud assegnava a una certa fase detta trionfante nel lavoro del lutto. L'incantesimo si ripete e si ritualizza, dipende da e si attiene a delle formule, come vuole ogni magia animista. E sempre la stessa solfa e lo stesso ritornello. Al ritmo di un passo cadenzato proclama: Marx è morto, il comunismo è morto, davvero morto, con le sue speranze, il suo discorso, le sue teorie e le sue pratiche, viva il capitalismo, viva il mercato, sopravviva il liberalismo economico e politico!

Se questa egemonia tenta di insediare la sua orchestrazione dogmatica in condizioni sospette e paradossali, è innanzitutto perché un tale scongiuro trionfante si sforza in verità di negare, e perciò dissimulare, che mai, mai e poi mai nella storia, l'orizzonte di cui si celebra la sopravvivenza (tutti i vecchi modelli del mondo capitalista e liberale) è stato così cupo, minaccioso e minacciato. E più "storico", col che voglio dire inscritto in un momento assolutamente inedito di un processo, che nondimeno non si sottrae a una legge di iterabilità.

Che cosa facciamo noi parlando, con queste prime parole, di un discorso tendenzialmente dominante e di una sua evidenza incontestabile?

Almeno due cose. Ricorriamo evidentemente a concetti ricevuti: 1) quello di egemonia ("discorso dominante") e 2) quello di testimonianza ("evidenza incontestabile"). Ci sarà necessario renderne conto e giustificarli.

1. Soprattutto nel dire qualcosa che nessuno si sognerebbe di contestare, credo, ci siamo implicitamente riferiti a quel che organizza e comanda dappertutto la manifestazione pubblica, la testimonianza nello spazio pubblico: un insieme costituito almeno da tre luoghi o dispositivi indissociabili della nostra cultura.

a) C'è innanzitutto la cultura detta più o meno propriamente politica (i discorsi ufficiali dei partiti e dei politici al potere nel mondo, un po' dappertutto dove prevalgono i modelli occidentali, la parola o la retorica di quella che in Francia si chiama la "classe politica").

b) C'è anche la cultura confusamente qualificata come massmediatica: "comunicazioni" e interpretazioni, produzione selettiva e gerarchizzata dell'"informazione" su canali la cui potenza si è accresciuta in maniera assolutamente inedita, e con un ritmo che coincide, certo in maniera non fortuita, con quello del crollo dei regimi a modello marxista, crollo cui ha potentemente contribuito, ma - e non è meno importante - in una forma, con modi di appropriazione e a una velocità che riguardano anche, e in maniera essenziale, il concetto stesso di spazio pubblico delle democrazie dette liberali; al centro di questo convegno, la questione della tele-tecnologia, dell'economia e del potere mediatico, nella loro dimensione irriducibilmente spettrale, dovrebbe attraversare tutte le discussioni. Che fare degli schemi marxisti, per discuterne oggi - teoricamente e praticamente - e dunque per cambiarli? Per dirla con una parola, che riassumerebbe in fondo la posizione che intendo difendere (e, perdonatemi se insisto ancora su questa preoccupazione, quel che propongo corrisponde più a una presa di partito che al lavoro che richiede, presuppone o prefigura), questi schemi sembrano a un tempo indispensabili e insufficienti nella loro forma attuale. Marx è uno di quei rari pensatori del passato che hanno preso sul serio, almeno in via di principio,



l'indissociabilità originaria della tecnica e del linguaggio, quindi della tele-tecnica (poiché ogni linguaggio è una tele-tecnica). Ma questo non significa affatto denigrarlo, è anzi parlare secondo quello che oseremmo ancora chiamare lo spirito di Marx; è quasi un citarlo letteralmente nelle sue proprie previsioni, e prendere atto e confermare, piuttosto che dire: quanto alla tele-tecnica, cioè anche alla scienza, Marx non poteva accedere all'esperienza e alle anticipazioni che oggi sono le nostre.

c) C'è infine la cultura scientifica o accademica, segnatamente quella degli storici, dei sociologi e dei politologi, dei teorici della letteratura, degli antropologi, dei filosofi, in particolare dei filosofi della politica, il cui stesso discorso si scambia attraverso l'edizione accademica, commerciale nonché in generale mediatica. Perché a nessuno sfuggirà che i tre luoghi, forme e poteri della cultura che abbiamo appena identificato (il discorso espressamente politico della "classe politica", il discorso mediatico e quello intellettuale, scientifico o accademico), sono più che mai saldati assieme attraverso gli stessi apparati o attraverso apparati indissociabili. Questi apparati sono senz'altro complessi, differenziali, conflittuali, sovraderminati. Ma quali che siano i loro conflitti reciproci, le ineguaglianze o le sovraderminazioni, essi comunicano e concorrono tutti a ogni istante verso il punto di maggiore forza, per assicurare l'egemonia o l'imperialismo in questione. Lo fanno grazie alla mediazione dei cosiddetti media, nel senso più ampio, più mobile e, considerata l'accelerazione dei progressi tecnici, il più invadente della parola. L'egemonia politico-economica, nonché la dominazione intellettuale o discorsiva, passa, come mai prima aveva fatto, né in tal grado né in queste forme, attraverso il potere tecnomediatico - cioè attraverso un potere che a un tempo, in maniera differenziata e contraddittoria, condiziona e mette in pericolo ogni democrazia. Si tratta di un potere, un complesso differenziato di poteri, che non si può analizzare ed

eventualmente combattere, sostenere qui, attaccare là, senza tener conto di tanti effetti spettrali, della nuova velocità di apparizione (lo si intenda in senso fantomatico) del simulacro e dell'immagine sintetica o profetica, dell'evento virtuale, del cyberspazio e del controllo, delle appropriazioni o speculazioni che dispiegano oggi potenze inaudite. Se noi diciamo che la risposta alla domanda se Marx e i suoi eredi ci hanno aiutato a pensare e a trattare questo fenomeno è allo stesso tempo sì e no, sì da un certo punto di vista, no dall'altro, e che occorre filtrare, selezionare, differenziare, ri-strutturare tali questioni, è solo per annunciare, in maniera sin troppo preliminare, il tono e la forma generale delle nostre conclusioni: e cioè che bisogna assumere l'eredità del marxismo, assumerne quel che più è "vivo", cioè, paradossalmente, quel che continua a mettere ancora in cantiere la questione della vita, dello spirito e dello spettrale, la-vie-la-mort al di là dell'opposizione tra la vita e la morte. Bisogna riaffermare questa eredità, trasformandola anche radicalmente, se sarà necessario. Tale riaffermazione sarebbe a un tempo fedele a qualcosa che risuona nell'appello di Marx - diciamo ancora nello spirito della sua ingiunzione - e conforme al concetto di eredità in generale. L'eredità non è mai un dato, è sempre un compito. Che resta davanti a noi, incontestabilmente, al punto che, prima ancora di volerlo o rifiutarlo, noi siamo degli eredi, e degli eredi in lutto, come tutti gli eredi. In particolare di ciò che si chiama marxismo. Essere, questa parola in cui abbiamo visto sopra il motto dello spirito, vuol dire, per la stessa ragione, ereditare. Tutte le questioni sull'essere o su ciò che dev'essere (o non deve essere: or not to be) sono questioni d'eredità. Non c'è alcun fervore passatista a ricordarlo, alcun sapore tradizionalista. La reazione, il reazionario o il reattivo sono solo interpretazioni della struttura dell'eredità. Noi siamo degli eredi, il che non vuol dire che noi abbiamo o che riceviamo questo o quello, che una tale eredità ci arricchisca un giorno di questo o quello, ma che l'essere di ciò che siamo è innanzitutto eredità, che lo vogliamo e

sappiamo oppure no. E che, Hölderlin lo dice così bene, noi non possiamo che testimoniare. Testimoniare sarebbe dare testimonianza di ciò che siamo in quanto ne ereditiamo, ma ecco il cerchio, ecco la chance o la finitudine, noi ereditiamo proprio ciò che ci permette di testimoniare. Holderlin lo chiama linguaggio, "il più pericoloso dei beni" donato all'uomo "affinché testimoni di aver ereditato / quel che è (damit er zeuge, was er sei / geerbt zu haben) " ?

2. Quando proponiamo, almeno a titolo di ipotesi che il dogma sulla fine del marxismo e della società marxista è oggi, tendenzialmente, un "discorso dominante", parliamo ancora dentro il codice marxista. Non dobbiamo negare o dissimulare il carattere problematico di questo gesto. Certuni non avrebbero affatto torto nel denunciarvi un cerchio o una petizione di principio. Ci affidiamo infatti, almeno provvisoriamente, a questa forma di analisi critica che abbiamo ereditato dal marxismo: in una situazione data, purché la si possa determinare, nonché determinata come ambito di un antagonismo socio-politico, una forza egemonica parrebbe sempre rappresentata da una retorica e da un'ideologia dominanti, quali che siano i conflitti di forza, la contraddizione principale o le contraddizioni secondarie, le sovradeterminazioni o i relais che possono poi complicare questo schema - e dunque ricordarci di sospettare della semplice opposizione del dominante e del dominato, anzi della determinazione ultima delle forze in conflitto, anzi, più radicalmente, del fatto che la forza sia sempre più forte della debolezza (Nietzsche e Benjamin ci hanno incoraggiati a dubitarne, ognuno a suo modo, e soprattutto quest'ultimo, attraverso l'associazione del "materialismo storico" all'eredità, appunto, di qualche "debole forza messianica"<sup>3</sup>). Eredità critica: si può così, per esempio, parlare di discorso dominante o di rappresentazioni e di idee dominanti, e riferirsi a un campo conflittuale gerarchizzato, senza necessariamente sottoscrivere il

concetto di classe sociale con il quale Marx ha in genere determinato, in particolare nell'Ideologia tedesca, le forze che si contendono l'egemonia. E anzi, semplicemente, lo Stato. Quando, per esempio, evocando la storia delle idee, il Manifesto dichiara che le "idee dominanti" (die herrschenden Ideen) di un'epoca non sono mai state se non le idee della "classe dominante" (der herrschenden Klasse), non viene impedito che una critica selettiva possa filtrare l'eredità di tale enunciato per ritenere questo piuttosto che quello. Si può continuare a parlare di dominazione in un campo di forze sospendendo non solo la referenza a quel supporto ultimo che sarebbe l'identità e l'identità a sé di una classe sociale, ma sospendendo anzi il credito accordato a quel che Marx chiama l'idea, alla determinazione della sovrastruttura come idea, rappresentazione ideale o ideologica, anzi forma discorsiva di questa rappresentazione. Tanto più che il concetto di idea implica l'irriducibile genesi dello spettrale che noi progettiamo qui di riesaminare.

Ma soffermiamoci provvisoriamente, per questa fase molto preliminare della nostra introduzione, sullo schema del discorso dominante. Se un certo discorso tende oggi a prevalere sulla nuova scena del geo-politico (nella retorica politicante, nel consenso mediatico, sulla parte più visibile e sonora dello spazio intellettuale o accademico), è quello che diagnostica su tutti i toni, con una sicurezza imperturbabile, non solo la fine delle società costruite su modello marxista, ma la fine di tutta la tradizione marxista, anzi del riferimento all'opera di Marx, per non dire la fine della storia tout court. Tutto questo sarebbe infine giunto a termine nell'euforia della democrazia liberale e dell'economia di mercato. Questo discorso trionfante sembra relativamente omogeneo, più spesso dogmatico, talvolta politicamente equivoco, e, come i dogmatismi, come tutte le congiure, segretamente inquieto e manifestamente inquietante. Il protocollo della nostra conferenza evoca l'esempio del libro di

Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*.<sup>4</sup> Non si tratta forse di un nuovo vangelo, il più rumoroso, il più mediatico, il più "successfuT", sulla morte del marxismo come fine della storia? Quest'opera assomiglia spesso, è vero, al sottoprodotto costernante e tardivo di una "footnote": Nota bene per un certo Kojève, che meriterebbe di meglio. Tuttavia questo libro non è poi così brutto o così ingenuo come lascerebbe credere uno sfruttamento sfrenato ( che lo esibisce come la più bella vetrina ideologica del capitalismo vincitore, in una democrazia liberale giunta finalmente alla pienezza del suo ideale, se non della sua realtà. Infatti, benché per l'essenziale resti, nella tradizione di Léo Strauss, l'impiazzato da Allan Bloom, l'esercizio scolastico di un giovane lettore, diligente ma tardivo, di Kojève (e di qualcun altro), questo libro, bisogna riconoscerlo, è qui o là più che sfumato: talvolta addirittura sospensivo fino all'indecisione. Gli capita di aggiungere ingenuamente, alle questioni che a suo modo elabora, per non essere colto in fallo, quel che chiama una "risposta di sinistra" a una "risposta di destra".<sup>5</sup> Meriterebbe quindi un'analisi molto serrata. Dobbiamo limitarci questa sera a quel che concerne la struttura generale di una tesi indispensabile alla congiura anti-marxista, appunto nella struttura stessa della sua logica e nella formula della sua formula.

Di proposito, beninteso, poco fa abbiamo chiamato questo libro un "vangelo".

Perché un vangelo? Perché la formula sarebbe qui neo-testamentaria? Questo libro pretende di addurre una "risposta positiva" a una domanda, le cui formazioni e formulazioni non sono mai interrogate per se stesse. E il problema di sapere se una "storia dell'umanità coerente e orientata" "finirà per condurre", ciò che l'autore chiama tranquillamente, enigmaticamente, in maniera insieme pudica e impudente, "la maggior parte dell'umanità" verso la "democrazia liberale".<sup>6</sup> E vero, rispondendo "sì" alla domanda posta in questi termini, Fukuyama confessa anche, nella stessa pagina, di non ignorare tutto quello che

permette di dubitarne: le due guerre mondiali, gli orrori del totalitarismo - nazista, fascista e stalinista -, i massacri di Poi Pot, ecc. Si può supporre che avrebbe accettato di estendere questa lista disastrosa. Ma non lo fa, e ci si chiede perché, e se questa limitazione sia contingente o insignificante. Secondo uno schema che organizza dal principio alla fine l'argomentazione di questa strana arringa, tutti questi cataclismi (terrore, oppressione, repressione, sterminio, genocidio, ecc.), questi "eventi" o questi "fatti", apparterrebbero all'empiricità, al "flusso empirico degli avvenimenti della seconda metà del secolo",<sup>7</sup> resterebbero dei fenomeni "empirici" accreditati da "evidenze empiriche".<sup>8</sup> La loro accumulazione non smentirebbe in nulla l'orientamento ideale della maggior parte dell'umanità verso la democrazia liberale. Come tale, come télos di un progresso, questo orientamento avrebbe la forma di una finalità ideale. Tutto quello che sembra contraddirlo farebbe parte dell'empiricità storica, per quanto massiccia, catastrofica, mondiale, multipla e ricorrente. Anche se si ammettesse la semplicità di questa distinzione sommaria tra la realtà empirica e la finalità ideale, resterebbe ancora da sapere come tale orientamento assoluto, questo télos anastorico della storia dia luogo, e precisamente ai nostri giorni, di questi tempi, nel nostro tempo, a un evento di cui Fukuyama parla come di una "buona novella", e molto esplicitamente come della svolta "più notevole di quest'ultimo quarto del XX secolo" (p. 11). Egli ammette, certo, che ciò che descrive come il crollo delle dittature mondiali di destra o di sinistra non sempre ha "aperto la strada a democrazie liberali stabili". Ma crede di poter affermare che, a questa data, ed è la "buona novella", una notizia (nouvelle) già datata, "[la] democrazia liberale rimane la sola aspirazione politica coerente per regioni e culture diverse dell'intero pianeta". Questa "evoluzione verso la libertà politica nel mondo intero" sarebbe stata, secondo Fukuyama, "sempre accompagnata", è l'espressione da lui usata [stando alla traduzione francese di "some times followed sometimes preceded"], da "una rivoluzione

liberale nel pensiero economico".<sup>9</sup> L'alleanza della democrazia liberale e del "libero mercato": è ancora una parola dell'autore, e non è solo una buona parola [bon mot, cioè anche "battuta"], la "buona novella" di quest'ultimo quarto di secolo. Questa figura evangelica è notevolmente insistente. Siccome essa prevale o pretende di prevalere su scala geo-politica, merita quantomeno di essere sottolineata.

(Andiamo a sottolinearla, allora, insieme a quella della Terra promessa che ne è a un tempo prossima e dissociata per due ragioni, che qui potremo indicare solo tra parentesi. Da una lunte, queste figure bibliche giocano un ruolo che sembra eccedere il semplice cliché retorico di cui hanno l'apparenza. D'altra parte, esse richiedono tanta più attenzione per il fatto che, in maniera non fortuita, la più grande concentrazione sintomatica o metonimica di quel che resta irriducibile nella congiuntura mondiale, in cui si iscrive oggi la domanda "Dove va il marxismo?" ("Whither marxism?"), ha il suo posto, la sua figura o la figura del suo posto, nel Medio Oriente: tre diverse escatologie messianiche vi mobilitano tutte le forze del mondo e tutto l'"ordine mondiale", in una guerra senza pietà cui si abbandonano, direttamente o indirettamente; esse mobilitano simultaneamente, per metterle in atto e alla prova, i vecchi concetti di Stato e di Stato-Nazione, del diritto internazionale, delle forze tele-tecno-medio-economiche e scientifico-militari, cioè le forze spettrali più arcaiche e più moderne. Bisognerebbe analizzare, nell'ampiezza senza limite della loro posta in gioco storica, dalla fine della Seconda guerra mondiale, in particolare dalla fondazione dello Stato di Israele, le violenze che da ogni parte hanno preceduto, costituito, accompagnato e seguito questa guerra, allo stesso tempo in conformità e in spregio al diritto internazionale che pertanto oggi sembra allo stesso tempo più contraddittorio, imperfetto e quindi più insufficiente, perfettibile e necessario che mai. Una tale analisi non potrà più

non accordare un ruolo determinante a questa guerra delle escatologie messianiche per ciò che riassumeremo, ellitticamente, nell'espressione "appropriazione di Gerusalemme". La guerra per l'"appropriazione di Gerusalemme" è oggi la guerra mondiale. Ha luogo dappertutto, è il mondo, è oggi la figura singolare del suo essere "out of joint". E sempre in maniera troppo ellittica, diciamo anche, per determinare nelle sue premesse radicali la violenza medioorientale come scatenamento delle escatologie messianiche e combinatoria infinita di sante alleanze (bisogna mettere questa parola al plurale per render conto di ciò che fa girare in queste alleanze il triangolo delle tre religioni dette del Libro), che il marxismo resta insieme indispensabile e strutturalmente insufficiente: ancora necessario purché lo si trasformi e adatti a nuove condizioni e a un altro pensiero dell'ideologico, purché lo si pieghi ad analizzare l'articolazione nuova delle causalità tecno-economiche e dei fantasmi religiosi, la dipendenza del giuridico al servizio di poteri socio-economici o di Stati che, anch'essi, non sono mai totalmente indipendenti dal capitale (ma non c'è più, non c'è mai stato il capitale, né il capitalismo, bensì solo capitalismi - di Stato o privati, reali o simbolici, sempre legati a forze spettrali -, capitalizzazioni piuttosto, i cui antagonismi sono irriducibili).

Questa trasformazione e questa apertura del marxismo sono conformi a quel che poco fa chiamavamo spirito del marxismo. Se pertanto l'analisi di tipo marxista resta indispensabile, sembra però radicalmente insufficiente là dove l'ontologia marxista, che fonda il progetto di scienza o di critica marxista, comporta anch'essa, e deve comportare, le è necessario, malgrado tante negazioni moderne o post-moderne, un'escatologia messianica. Che, almeno a questo titolo, paradossalmente, e benché ne partecipi necessariamente, non potrebbe essere semplicemente classificata tra gli ideologemi o i teologemi di cui richiede la critica o la demistificazione. Nel dir questo, non pretendiamo che questa escatologia messianica, comune sia alle religioni che alla



critica marxista, debba essere semplicemente decostruita. Se è loro comune, a differenza del contenuto (ma nessuna di loro può accettare, ovviamente, questa epoché del contenuto, mentre qui la riteniamo essenziale al messianico in generale, in quanto pensiero dell'altro e dell'evento a venire), è anche perché la sua struttura formale di promessa le deborda o le precede. Ebbene, quel che resta irriducibile a ogni decostruzione, quel che resta indecostruttibile quanto alla possibilità stessa della decostruzione, è forse una certa esperienza della promessa emancipatrice; è forse addirittura la formalità di un messianismo strutturale, un messianismo senza religione, anzi un messianico senza messianismo, un'idea della giustizia - che teniamo sempre distinta dal diritto e persino dai diritti dell'uomo - e un'idea della democrazia - che teniamo distinta dal suo concetto attuale e dai suoi predicati determinati oggi. (Mi permetto di rimandare qui a Force de la loi e a L'Autre Cap.) Ma ecco forse quel che bisogna adesso pensare e pensare altrimenti, per chiedersi dove va, cioè anche dove condurre il marxismo: dove condurlo interpretandolo, il che non va senza una trasformazione, e non dove ci può condurre così com'è o come forse è stato.

Ritorno alla retorica neo-evangelica di Fukuyama:

[...] ci siamo talmente abituati ad aspettarci in futuro cattive notizie circa l'efficienza e la solidità dei governi democratico-liberali, che anche quando capitano buone novelle [la tr. it. dice "notizie", modif. per unif. I stentiamo a crederci. E tuttavia la buona novella è arrivata.<sup>10</sup>

L'insistenza neo-evangelica è significativa sotto più di un aspetto. Un po' oltre, questa figura cristiana incrocia l'annuncio ebraico della Terra promessa. Ma per subito distanziarsene. Se in particolare lo sviluppo della fisica moderna non è di poco conto nell'avvento della buona novella, ci dice Fukuyama, perché essa si collega a una tecnologia che permette un'"illimitata accumulazione delle ricchezze" e la "crescente omogeneizzazione di tutte le società umane", è "in primo luogo" perché questa

"tecnologia arreca vantaggi militari determinanti ai paesi che la detengono".<sup>11</sup> Ora, se è essenziale e indispensabile all'avvento o alla "buona novella" proclamata da Fukuyama, questo dato fisico-tecnico-militare non ci conduce, dice, che alle porte della "Terra promessa":

Le scienze moderne ci guidano fino alle porte della Terra promessa della democrazia liberale; ma non possono introdurci all'interno della medesima, poiché non è assolutamente automatico che l'industrializzazione avanzata produca la libertà politica, (p. 13)

Badiamo a non sovrainterpretare, ma prendiamo sul serio l'istanza di questa retorica. Che cosa sembra dirci? Che il linguaggio della Terra promessa, e dunque della Terra promessa ancora e però rifiutata (a Mosè), è, quantomeno da solo, più adeguato al materialismo della fisica e dell'economismo. Se si tien conto del fatto che Fukuyama associa un certo discorso ebraico sulla Terra promessa all'impotenza del materialismo economista o del razionalismo della scienza fisica; se si tien conto che, d'altronde, egli tratta come eccezione trascurabile il fatto che ciò che chiama tranquillamente "il mondo islamico" non rientra in un "consenso generale", il quale, dice, sembra farsi spazio intorno alla "democrazia liberale",<sup>12</sup> si può allora formare un'ipotesi, almeno, sull'angolo che Fukuyama sceglie di privilegiare nel triangolo escatologico. Il modello dello Stato liberale che esplicitamente rivendica non è solo quello di Hegel, dello Hegel della lotta per il riconoscimento, è quello di un Hegel che privilegia la "visione cristiana". Se "l'esistenza dello Stato è la venuta di Dio nel mondo", come dice la Filosofia del diritto invocata da Fukuyama, questa venuta ha il senso di un evento cristiano. La Rivoluzione francese sarebbe stata "la realizzazione dell'ideale cristiano di libertà e uguaglianza umana universale nel qui e ora".<sup>13</sup> La fine della Storia è essenzialmente un'escatologia cristiana. Che concorda con il discorso attuale del Papa sulla comunità europea: destinata a divenire uno Stato o sovra-Stato

cristiano, questa comunità sarebbe dunque ancora una specie di Santa Alleanza. Non è dunque senza rapporto con l'alleanza di cui parlava a chiare lettere il Manifesto, dove si menzionava anche il Papa. Dopo aver distinto tra il modello anglosassone dello Stato liberale (Hobbes, Locke) e il "liberalismo" hegeliano che persegue innanzitutto il "riconoscimento razionale", Fukuyama distingue fra due atteggiamenti di Kojève. Quando questi descrive la perfezione dello Stato universale e omogeneo, si ispira troppo a Locke e a un modello anglosassone criticato da Hegel. In compenso, Kojève ha ragione quando afferma che l'America del dopoguerra o la Comunità europea costituiscono "la perfetta realizzazione dello Stato universale e omogeneo, lo Stato del riconoscimento universale".<sup>14</sup>

E cioè, di conseguenza, logicamente, uno Stato cristiano. Una Santa Alleanza.

Non si opporrà un'evidenza volgarmente "empirica" a queste prediche predicative e predittibili. Ritroveremo il problema dell'empiricità tra breve. Se si tiene conto, oggi, in Europa, della data di queste dichiarazioni, quelle di Kojève e quelle di Fukuyama, si fa più fatica a sostenere delle circostanze attenuanti per un libro pubblicato e largamente tradotto nel 1992. E precisiamo ancora che l'autore di *The End of History and the Last Man* (l'uomo cristiano) critica Marx e propone di correggere il suo economismo materialista, di "completarlo", in nome di un'interpretazione cristiana della lotta per il riconoscimento,<sup>15</sup> e quindi dello Stato universale, e quindi dell'esemplare Comunità europea: a Marx mancherebbe questo "pilastro" hegeliano-cristiano del riconoscimento, o questa componente "timica" dell'anima. Lo Stato universale omogeneo, quello della fine della Storia, dovrebbe poggiare sul "doppio pilastro dell'economia e del riconoscimento".<sup>16</sup> Come al tempo del Manifesto, un'alleanza europea si forma nella hantise di ciò che esclude, combatte o rimuove. Fine di questa parentesi. La portata - passata o futura - di questo neo-evangelismo sarà precisata in seguito.)

Il materialismo economista o il materialismo della fisica moderna dovrebbero così, secondo questa logica, cedere il posto al linguaggio spiritualista della "buona novella". Fukuyama giudica pertanto necessario ricorrere a quel che chiama "la spiegazione non materialista della Storia che propone [Hegel], fondata su quel che chiamava la 'lotta per il riconoscimento'". In verità, tutto il libro si iscrive dentro l'assiomatica indiscussa dello schema semplificato - e fortemente cristianizzato - della dialettica signore-servo esposta nella Fenomenologia dello spirito. La dialettica del desiderio e della coscienza è nondimeno presentata, con una fiducia imperturbabile, come la continuazione di una teoria platonica del *thymós*, di cambio in cambio giunta fino a Hegel e oltre, attraverso una tradizione che passerebbe, malgrado tante differenze e dibattiti tra tutti questi pensieri politici, per Machiavelli, Hobbes, Locke, ecc. Oltretutto, la concezione anglosassone del liberalismo moderno sarebbe a questo proposito esemplare, perché avrebbe cercato di escludere tutta quella mega- *lothymia*, che è propria di Stalin, di Hitler e di Saddam Hussein,<sup>17</sup> benché "il desiderio di riconoscimento resti onnipresente nella forma residuale dell'*isothymia*". Ogni contraddizione verrebbe tolta nel momento in cui uno Stato sapesse coniugare quel che Fukuyama chiama i due "pilastri",<sup>18</sup> quello della razionalità economica e quello del *thymós* o del desiderio di riconoscimento. Sarebbe il caso, e anzi sarebbe successo, secondo Kojève, almeno com'è interpretato - e approvato - da Fukuyama. Questi fa credito a Kojève di aver fatto una "giusta constatazione" (traduzione francese per "important truth") "quando affermava che sia l'America del dopoguerra sia i membri dell'attuale Comunità europea costituivano la realizzazione perfetta dello Stato universale e omogeneo, lo Stato del riconoscimento universale".<sup>19</sup>

Sottolineiamo queste parole ("giusta constatazione", "important truth"), che traducono abbastanza bene l'ingenuità sofisticata o il grossolano sofisma che conferiscono il loro mo-

vimento, nonché il loro tono, a un tal libro. Lo privano persino di ogni credibilità. Perché Fukuyama vuol trarre argomento da tutto: dalla "buona novella" come evento empirico e falsamente constatabile (è la "giusta constatazione", l'importante verità" della "realizzazione perfetta dello Stato universale") e/o dalla "buona novella" come semplice annuncio di un ideale regolatore ancora inaccessibile, che non si potrebbe commisurare ad alcun evento storico e soprattutto ad alcuno scacco cosiddetto "empirico".

Per un verso, il vangelo del liberalismo politico-economico ha bisogno dell'evento della buona novella, consistente in ciò che sarebbe effettivamente accaduto (quel che è accaduto in questa fine di secolo, specificamente, la pretesa morte del marxismo e la pretesa realizzazione dello Stato della democrazia liberale). Non può fare a meno del ricorso all'evento, ma siccome, per altro verso, la storia effettiva e tante altre realtà di apparenza empirica contraddicono questo avvento della democrazia liberale perfetta, è necessario allo stesso tempo porre questa perfezione come un semplice ideale regolatore e trans-storico. A seconda che questo lo avvantaggi e serva la sua tesi, Fukuyama definisce la democrazia liberale tanto come una realtà effettiva quanto come un semplice ideale. L'evento è tanto la realizzazione quanto l'annuncio della realizzazione. Pur prendendo sul serio l'idea che un annuncio o una promessa costituiscano eventi irriducibili, dobbiamo tuttavia badare a non confondere questi due tipi di evento. Senza dubbio, quel che manca di più a un simile discorso è per l'appunto un pensiero dell'evento.

Se vi insistiamo tanto fin dall'inizio, è perché la logica del fantasma fa segno verso un pensiero dell'evento che eccede necessariamente una logica binaria o dialettica, quella che distingue o oppone effettività (presente, attuale, empirica, vivente - o meno) e idealità (non-presenza regolatrice o assoluta). La logica dell'effettività sembra avere una pertinenza limitata. Il limite non è nuovo, certo, e si imprime da sempre tanto nell'idealismo anti-marxista quanto nella tradizione del "materialismo dialettico".

Ma sembra più che mai dimostrato oggi da ciò che accade di fantastico, fantomatico, "sintetico", "profetico", virtuale, nell'ordine scientifico, e dunque tecno- mediatico, e quindi pubblico o politico. E reso più manifesto anche da ciò che iscrive, nello spazio dell'evento, nell'evenemenzialità dell'evento, la velocità di una virtualità irriducibile all'opposizione dell'atto e della potenza.

Privo di una ri-elaborazione del pensiero dell'evento, Fukuyama oscilla confusamente tra due discorsi inconciliabili. La credenza nella sua realizzazione effettiva (è l'importante verità) non impedisce comunque a Fukuyama di opporre l'ideale di questo ideale democratico-liberale a tutte le testimonianze che dimostrano massicciamente come né gli Stati Uniti né la Comunità europea abbiano attinto la perfezione dello Stato universale o della democrazia liberale, e nemmeno che vi si sono avvicinati, per così dire, da lontano. (E come ignorare d'altronde la guerra economica che infuria oggi sia tra questi due blocchi sia all'interno della Comunità europea? Come minimizzare i conflitti del GATT e tutto quel che vi si concentra - le complesse strategie del protezionismo lo ricordano ogni giorno -, per non parlare della guerra economica con il Giappone e di tutte le contraddizioni che travagliano il commercio dei paesi ricchi con il resto del mondo, dei fenomeni di pauperizzazione e della ferocia del "debito estero", degli effetti di ciò che il Manifesto chiamava l'"epidemia della sovrapproduzione" e dello "stato di barbarie momentanea" che essa può indurre nelle società cosiddette civilizzate, ecc.? Per analizzare queste guerre e la logica di questi antagonismi, una problematica di tradizione marxiana sarà a lungo indispensabile. A lungo, e perché non sempre? Diciamo bene una problematica di tradizione marxiana, nella sua apertura e nella trasformazione costante che avrà dovuto e dovrà caratterizzarla, e non una dogmatica marxista legata ai ristagni e agli apparati dell'ortodossia.)

Siccome non può negare senza ridicolo tutte le violenze, le ingiustizie, le manifestazioni tiranniche o dittatoriali di ciò che chiama la "megalothymia" (la dismisura o la dissimmetria nel desiderio di essere riconosciuto come signore), siccome deve ammettere che esse imperversano nel mondo capitalista di una democrazia liberale molto imperfetta, siccome questi "fatti" contraddicono la "constatazione" che aveva tuttavia qualificato come "giusta" (è la sua "importante verità"), Fukuyama non esita a far slittare un discorso sotto un altro. All'annuncio della "buona novella" di fatto, al suo evento effettivo, fenomenico, storico ed empiricamente constatabile, sostituisce l'annuncio di una buona novella ideale, inadeguata a ogni empiricità, la buona novella teleo-escatologica. Dal momento che deve così destoricizzarla, vi riconosce il linguaggio di una "Natura" (è una sua parola e un concetto portante dell'opera) e lo identifica in base a "criteri" che qualifica come "trans-storici". Di fronte a tanti disastri, di fronte a tutti gli scacchi di fatto per instaurare la democrazia liberale, Fukuyama fa sapere di parlare solamente "sul piano dei principi". Si accontenterebbe, dice allora, di definire soltanto l'ideale della democrazia liberale. Ricordando il suo primo articolo del 1989, "La fine della Storia?", scrive infatti: "E possibile che alcuni paesi non riescano a instaurare una democrazia liberale, e altri finiscano addirittura per regredire a forme primitive «li governo, quali la teocrazia o la dittatura militare, non è invece possibile apportare miglioramenti all'ideale della democrazia liberale".<sup>20</sup> Sarebbe troppo facile mostrare che, commisurato allo scacco nell'instaurazione della democrazia liberale, lo scarto tra il fatto e l'essenza ideale non appare solamente nelle forme cosiddette primitive di governo, di teocrazia e di dittatura militare (anche a supporre, concesso non dato, che ogni teocrazia sia estranea allo Stato ideale della democrazia liberale, eterogenea al suo stesso concetto). Ma un tale scacco e un tale scarto caratterizzano anche, a priori e per definizione, tutte le democrazie, ivi comprese le più antiche e le più stabili tra le democrazie dette

occidentali. Ne va qui del concetto stesso di democrazia come concetto di una promessa che non può sorgere se non in un tale diastema (scarto, scacco, inadeguatezza, disgiunzione, disaggiustamento, essere "out of joint"). Perciò noi proponiamo sempre di parlare di democrazia a venire, e non di democrazia futura, al presente futuro, e neanche di un'idea regolatrice, in senso kantiano, o di un'utopia - almeno nella misura in cui la loro inaccessibilità conserverebbe la forma temporale del presente futuro, di una modalità futura del presente vivente.

(L'idea, se ce n'è ancora una, della democrazia a venire, anche al di là dell'idea regolatrice nella sua forma classica, la sua "idea" come evento di un'ingiunzione garantita che comanda di far venire quel che non si presenterà mai nella forma della presenza piena, è l'apertura dello scarto tra una promessa infinita e le forme determinate, necessarie, ma necessariamente inadeguate, di ciò che deve commisurarsi a una tale promessa (sempre intenibile, almeno in quanto chiama al rispetto infinito della singolarità e dell'alterità infinita dell'altro, e allo stesso modo al rispetto dell'uguaglianza contabile, calcolabile e soggettuale tra le singolarità anonime). In questa misura, l'effettività della promessa democratica, come quella della promessa comunista, serberà sempre in se stessa, e dovrà farlo, una speranza messianica nel suo fondo assolutamente indeterminata, un rapporto escatologico all'avvenire di un evento e di una singolarità, di una alterità inanticipabile. Attesa senza orizzonte d'attesa, attesa di ciò che non si attende ancora o di ciò che non si attende più, ospitalità senza riserve, saluto di benvenuto anticipatamente accordato alla sorpresa assoluta dell'arrivante, al quale non si chiederà alcuna contropartita, né di impegnarsi secondo i contratti domestici di alcuna potenza di accoglienza (famiglia, Stato, nazione, territorio, suolo o sangue, lingua, cultura in generale, la stessa umanità), giusta apertura che rinuncia a ogni diritto di proprietà, a ogni diritto in generale,



apertura messianica a ciò che viene, cioè all'evento che non si potrebbe attendere come tale, né dunque riconoscere anticipatamente, all'evento come l'estraneo stesso, a colei o colui per cui si deve lasciare un posto vuoto, sempre, in memoria della speranza - ed è questo il luogo della spettralità. Sarebbe facile, troppo facile mostrare che una tale ospitalità senza riserve, condizione tuttavia dell'evento e dunque della storia (niente e nessuno arrivano altrimenti, ipotesi che ovviamente non si può mai escludere), è lo stesso impossibile, e che questa condizione di possibilità dell'evento è anche la sua condizione di impossibilità, come lo strano concetto del messianismo senza contenuto, del messianico senza messianismo, che ci guida come ciechi. Ma sarebbe altrettanto facile mostrare che senza questa esperienza dell'impossibile sarebbe meglio rinunciare e alla giustizia e all'evento. Sarebbe ancora più giusto o più onesto. Sarebbe meglio rinunciare anche a tutto quel che si pretenderebbe di salvare nella buona coscienza. Sarebbe meglio confessare il calcolo economico e denunciare tutte le dogane che l'etica, l'ospitalità o i diversi messianismi instaurerebbero ancora alle frontiere dell'evento per filtrare l'arrivante.)

Ritorniamo a Fukuyama. La cosa più originale, se non altrettanto indiscutibile, nella sua logica, è che Fukuyama non pone un tale ideale come un ideale regolatore infinito e polo di un compito o di una approssimazione senza fine, per quanto dichiararsi spesso, altra incoerenza, che la "tendenza attuale verso il liberalismo", nonostante i suoi "passi indietro", "è destinata ("promises to") a lungo termine a trionfare".<sup>21</sup> Fukuyama considera questo ideale anche come un evento. Poiché sarebbe già accaduto, poiché l'ideale si sarebbe già presentato nella sua forma di ideale, quest'evento avrebbe fin d'ora segnato la fine di una storia finita. Quest'ideale è insieme infinito e finito: infinito, perché si distingue da ogni realtà empirica determinata o resta

una tendenza "a lungo termine", è nondimeno finito perché come ideale è già accaduto, e dunque la storia è compiuta. Perciò questo libro si definisce addirittura come hegeliano e marxista, come una sorta di esercizio nella disciplina di questi due maestri della fine della storia, Hegel e Marx. Dopo aver fatto comparire e inteso a suo modo - un po' spiccio, bisogna dire - i due maestri, il discepolo ha fatto la sua scelta. Scrive:

Sia Hegel che Marx ritenevano che l'evoluzione delle società umane non fosse senza fine, ma che avrebbe avuto termine quando l'umanità avesse raggiunto una forma di società tale da soddisfare i suoi più profondi e fondamentali desideri. Essi postulavano in tal modo una "fine della Storia" che per Hegel doveva essere lo stato liberale e per Marx una società comunista.<sup>22</sup>

Il discepolo ha quindi scelto tra i due maestri: si tratta del pensatore dello Stato liberale. All'interno di una tradizione cristiana, l'abbiamo già visto,<sup>23</sup> ma anche di una tradizione naturalista, il che può sembrare più o meno conseguente con questo cristianesimo essenziale.

Bisognerebbe qui analizzare minuziosamente questa o quella pagina, cui dovremo contentarci di fare allusione, non senza averne citato almeno qualche frase. Per esempio queste:

In conclusione, sembra che non si possa parlare di "storia", e tantomeno di una "storia universale", senza fare riferimento a un criterio permanente e trans-storico, cioè senza far riferimento alla natura. Perché la "storia" non è un dato, un semplice catalogo di tutto ciò che è accaduto nel passato, ma uno sforzo deliberato di astrazione in cui noi separiamo gli avvenimenti importanti da quelli meno importanti.<sup>24</sup>

Tradizione solida e duratura di una logica secondo cui naturalismo e teleologismo si fondono l'uno nell'altro. Fukuyama rigetta quel che considera serenamente come delle "prove empiriche" che ci offre il mondo contemporaneo.<sup>25</sup> "Dob biamo al contrario, prosegue, esaminare direttamente ed esplicitamente

la natura dei criteri trans-storici che permettono di valutare il carattere buono o cattivo di ogni regime o sistema sociale."<sup>26</sup> La misura di tutte le cose ha un sol nome: il criterio trans-storico e naturale al quale infine Fukuyama propone di commisurare tutto, è "l'uomo in quanto Uomo". Un po' come se non si fosse mai imbattuto in nessuna domanda inquietante su un tale Uomo, né letto un certo Marx, né lo Stirner contro cui si accanisce L'Ideologia tedesca, a proposito dell'astrazione propriamente fantomatica di un simile concetto d'uomo, senza parlare poi di Nietzsche (costantemente caricaturato e ridotto a qualche miserabile stereotipo: per esempio il "relativista"! e non il pensatore dell'"ultimo uomo" che spesso ha nominato come tale), senza parlare ancora di Freud (evocato una sola volta come colui che mette in dubbio la "dignità umana" riducendo l'uomo a "stimoli sessuali profondi e nascosti"<sup>27</sup>), senza parlare di Husserl - semplicemente passato sotto silenzio - o di Heidegger (che non sarebbe altro se non il "successore" di Nietzsche il relativista<sup>28</sup>), senza parlare di qualche pensatore ancor più vicino a noi e innanzitutto, e soprattutto, senza parlare di un certo Hegel, di cui il meno che si possa dire è che non è un filosofo dell'uomo naturale e trans-storico. Pur essendo dominante in questo libro, il riferimento a Hegel non è però mai turbato da una tale evidenza. Per definire questa entità supposta naturale, anastorica e astratta, l'uomo in quanto Uomo di cui parla tranquillamente, Fukuyama pretende di rivenire a ciò che chiama "il primo uomo", cioè "l'uomo naturale". Sul concetto di natura, sulla genealogia di questo concetto, Fukuyama sembra d'altronde tacere (quasi quanto Marx, bisogna dire, anche se il trattamento critico che questi fa subire ai concetti astratti di Natura e di Uomo in quanto uomo resta ricco e fecondo). E quando, per parlare di quest'"uomo naturale", Fukuyama pretende di ricorrere a una dialettica "interamente non materialista" uscita da ciò che chiama "un filosofo di sintesi nuovo che si chiamerebbe Hegel-Kojève", l'artefatto che ci propone sembra talmente inconsistente (nel

senso francese quanto inglese di questo termine) che noi rinunceremo a dedicargli troppo tempo questa sera. Al di là della sua ingenuità filosofica bisogna senza dubbio trattarlo appunto come un artefatto, un montaggio sintomatico che risponde, per rafforzarla, a una domanda, si direbbe quasi a un comando. Senza dubbio il suo successo è dovuto alla confusione tranquillizzante e alla logica opportunistica della "buona novella" che opportunamente spaccia di contrabbando.

Nonostante ciò non sarebbe, sembra, né giusto e neppure interessante accusare Fukuyama della sorte riservata al suo libro. Sarebbe meglio chiedersi come mai questo libro, con la "buona novella" che pretende di annunciare, sia diventato un tale gadget mediatico, e come mai faccia tanto furore in tutti i supermercati ideologici di un Occidente angosciato. Si compra questo libro come una casalinga si getta sullo zucchero e sull'olio, quando ne resta, ai primi rumori di guerra. Perché questa amplificazione mediatica? E come mai cercano un tale discorso proprio quelli che cantano la vittoria del capitalismo liberale e la sua predestinata alleanza con la democrazia, ma solo per nascondere, e innanzitutto a se stessi, che mai questo trionfo è stato così critico, fragile, minacciato, anzi sotto certi aspetti catastrofico, e in fondo in lutto? In lutto non solo per ciò che lo spettro di Marx ancor oggi rappresenta, e che si tratterebbe di scongiurare in maniera giubilatoria e maniacale (fase necessaria in un lavoro del lutto non riuscito, secondo Freud), ma anche virtualmente per se stesso. Nascondendosi tutti questi scacchi e tutte queste minacce, ci si vorrebbe nascondere il potenziale - forza e virtualità di quel che si potrà chiamare il principio, e persino, sempre nella figura dell'ironia, lo spirito della critica marxista. Saremmo tentati di distinguere questo spirito della critica marxista, che sembra oggi più indispensabile che mai, tanto dal marxismo come ontologia, sistema filosofico o metafisico, "materialismo dialettico",<sup>29</sup> tanto dal marxismo come materialismo storico o metodo, quanto dal

marxismo incorporato in apparati di partito, in uno Stato o in un'Internazionale operaia. Ma lo distingueremo anche da ciò che potremmo chiamare, per fare in fretta, una decostruzione, nella misura in cui essa non è più solo una critica e le questioni che pone a ogni critica, e persino a ogni questione, non si sono mai potute identificare, né soprattutto opporre simmetricamente a qualcosa come il marxismo, l'ontologia o la critica marxista.

Se un discorso come quello di Fukuyama gioca efficacemente il ruolo di disturbo e negazione doppiamente in tutto che da esso ci si attende, è perché, abilmente per gli uni, grossolanamente per gli altri, opera un gioco di prestigio: da una parte (con una mano) accredita una logica dell'evento empirico, di cui ha bisogno quando si tratta di constatare la disfatta infine finale degli stati cosiddetti marxisti e di tutto ciò che sbarra l'accesso alla Terra promessa dei liberalismi economici e politici, ma d'altra parte (con l'altra mano), in nome dell'ideale trans-storico e naturale, discredita questa stessa logica dell'evento cosiddetto empirico, deve sospenderla, per non mettere sul conto di questo ideale e del suo concetto quel che precisamente li contraddice in maniera così crudele: in una parola tutto il male, tutto quel che non va bene negli Stati capitalistici e nel liberalismo, in un mondo dominato da forze, statali o no, la cui egemonia è legata a quest'ideale che si pretende trans-storico o naturale (diciamo piuttosto naturalizzato). Delle grandi figure di quel che va così male nel mondo d'oggi, diremo subito qualcosa. Quanto al gioco di prestigio tra la storia e la natura, tra l'empiricità storica e la trascenden- I alita teleologica, tra la pretesa realtà empirica dell'evento e l'idealità assoluta del *télos* liberale, non può essere eluso che a partire da un nuovo pensiero o da una nuova esperienza dell'evento, o da un'altra logica del suo rapporto al fantomatico. Ci accosteremo ad esso più tardi. La logica di questa novità non si oppone necessariamente all'antichità del più antico.

Ma, ancora una volta, non bisognerebbe essere ingiusti con questo libro. Se tali opere restano affascinanti, la loro stessa

incoerenza e talvolta la loro desolante primitività giocano un ruolo di segnale sintomatico che bisogna tenere in gran conto. Risvegliando la nostra attenzione su una geo-politica delle poste in gioco ideologiche del momento, dispiegandole a misura del mercato culturale mondiale, tali opere hanno il merito di richiamarci a quella complicazione anacronica cui ho fatto allusione poco fa. Precisiamo. Se tutti i temi della fine (fine della storia, fine dell'uomo, figura dell'"ultimo uomo", ingresso in un certo post-marxismo, ecc.) facevano parte, sin dall'inizio degli anni Sessanta, della cultura elementare dei filosofi della mia generazione, noi oggi non assistiamo semplicemente alla loro semplice e immobile ripetizione, perché è anche vero che da questo evento di fondo non era possibile dedurre, ancor meno datare quest'altro evento, quest'altra serie di eventi in corso e ancora inanalizzati che sopravvennero, tre decenni dopo, con un ritmo che nessuno al mondo poteva, neppure qualche mese prima, anticipatamente calcolare. (Nel 1981, quando ero messo in prigione a Praga dal potere di allora, mi dicevo con un sentimento ingenuo di quasi-cerchezza: "Questa barbarie può durare dei secoli...".) Bisogna pensare questa evenemenzialità, benché sia quel che più resiste a ciò che si chiama concetto, se non pensiero. Ma resterà impensata finché ci si fiderà della semplice opposizione (ideale, meccanica o dialettica) tra la presenza reale del presente reale o del presente vivente e il suo simulacro fantomatico, dell'opposizione tra l'effettuale (Wirklich) e il non effettuale, cioè anche finché ci si fiderà di una temporalità generale o di una temporalità storica come incatenamento successivo di presenti identici a se stessi e contemporanei di se stessi.

Insieme giubilante e angosciata, maniacale e luttuosa, spesso oscena nella sua euforia, questa retorica neo-liberale ci obbliga dunque a interrogare una evenemenzialità che si iscrive nello scarto tra il momento in cui l'ineluttabile di una certa fine si è annunciato e il crollo effettivo degli Stati o delle società

totalitarie, che avevano la figura del marxismo. Questo tempo di latenza, che nessuno ha potuto rappresentarsi, e ancor meno calcolare anticipatamente, non è solo un ambito temporale. Nessuna cronologia oggettiva e omogenea potrebbe misurarlo. Un insieme di trasformazioni di ogni ordine (in particolare mutazioni tecno-scientifico-economico-mediatiche) eccede tanto i dati tradizionali del discorso marxista quanto quelli del discorso liberale che gli si oppone. Anche se abbiamo ereditato delle risorse essenziali per progettarne l'analisi, bisogna innanzitutto riconoscere che queste mutazioni perturbano i sistemi onto-teologici o le filosofie della tecnica come tali. Disturbano le filosofie politiche e i concetti correnti della democrazia; obbligano a riconsiderare tutti i rapporti tra Stato e nazione, uomo e cittadino, privato e pubblico, ecc.

Un altro pensiero della storicità ci chiamerebbe qui al di là del concetto metafisico di storia e di fine della storia, lo si debba a Hegel o a Marx. E qui che si potrebbero mettere in atto, in maniera più esigente, i due tempi del post-scriptum kojéviano sulla post-storia e sugli animali post-storici. Bisogna prendere in conto, certo, il barocchismo talvolta geniale, spesso ingenuamente farsesco, di Kojève. Fukuyama non lo fa abbastanza, sebbene l'ironia di certe provocazioni non gli sia del tutto sfuggita. Ma gli sarebbe stato necessario analizzare rigorosamente le numerose articolazioni cronologiche e logiche di questa lunga e celebre foot note. Kojève, come ci confida nel post-scriptum di questa Nota, nel 1959 si reca in Giappone. (È una tradizione, una "specialità francese" quella delle diagnosi perentorie, di ritorno da un viaggio lampo in un paese lontano, di cui non si parla neppure la lingua e di cui non si sa quasi nulla. Péguy scherniva già questo difetto quando Lanson osò avvalersi di un viaggio di qualche settimana negli Stati Uniti.) Di ritorno da questa visita in qualità di alto funzionario della Comunità europea, Kojève conclude che la civiltà giapponese "post-storica" si è impegnata su strade diametralmente opposte alla "via

americana", e questo in virtù di quel che egli chiama allora, con profonda disinvoltura bislacca e patafisica, di cui ha certo il genio, ma di cui bisogna anche lasciargli la responsabilità, lo "snobismo allo stato puro" del formalismo culturale della società giapponese. Ma non smentisce comunque quel che più conta ai suoi occhi, cioè la sua precedente diagnosi sulla post-storia propriamente americana. Semplicemente, avrà dovuto rivedere qualcosa all'interno di un incredibile e indecente quadro: gli Stati Uniti come "stadio finale del 'comunismo' marxista". L'unica cosa che Kojève rimette in discussione è l'idea che questa fine americana rappresenti, per così dire, l'ultima figura dell'ultimo, cioè della "fine hegel-marxista della storia" come presente e non come avvenire. Rivedendo e contestando la sua prima ipotesi, Kojève si spinge a pensare che ci sarebbe una fine ancora più finale della storia, più escatologica che non lo happy end americano (anzi californiano, lo dice da qualche parte), e sarebbe la più che estrema estremità giapponese (nella concorrenza dei due capitalismi la cui guerra avrà inaugurato, non dimentichiamolo, l'era della distruzione atomica!). Secondo Kojève, lo stadio finale del comunismo negli Stati Uniti del dopoguerra riduce, come si deve, l'uomo all'animalità. Ma c'è qualcosa di ancora più chic, più "snob", c'è un non plus ultra nella fine della storia, e sarebbe la post-storicità giapponese. Che riuscirebbe, grazie allo "snobismo" della sua cultura, a preservare l'uomo post-storico da un ritorno alla naturalità animale. Nondimeno, bisogna insistervi, nonostante il pentimento che gli ha fatto pensare, dopo il suo viaggio nel 1959, che il Giappone va più lontano, se possibile, nella sua corsa dopo la fine della storia, Kojève non rimette in causa la sua descrizione del ritorno dell'uomo all'animalità negli Stati Uniti del dopoguerra. Descrizione stravagante, non perché paragoni gli uomini agli animali, ma in primo luogo perché mette al servizio di effetti poco chiari un imperturbabile e arrogante misconoscimento; ed è su questo punto che converrebbe comparare l'impudenza di Kojève con l'incantesimo di quelli che,



come Fukuyama, cantano (Kojève, lui, non canta) "l'universalizzazione della democrazia liberale occidentale come punto finale del governo umano" e la vittoria di un capitalismo che avrebbe "risolto con successo" il "problema delle classi",<sup>30</sup> ecc. Perché e come Kojève poteva pensare che gli Stati Uniti avevano già attinto lo "stadio finale del 'comunismo' marxista"? Cosa credeva, che cosa voleva attingere? L'appropriazione, in abbondanza, di tutto quel che può rispondere al bisogno o al desiderio: l'annullamento dello scarto tra desiderio e bisogno sospende ogni eccesso, ogni disaggiustamento, in particolare nel lavoro. Niente di stupefacente nel fatto che questa fine del disaggiustamento (dell'essere "out of joint") "prefiguri" un "eterno presente". Ma che ne è dello scarto tra questa prefigurazione e ciò che essa rappresenta, prima della sua stessa presenza?

[...] Praticamente [questo "praticamente" è la firma melodrammatica di questo verdetto sentenzioso], tutti i membri di una "società senza classi" possono appropriarsi sin d'ora [1946] di quanto sembra loro buono, senza per questo lavorare più di quanto abbiano voglia. Ora, molteplici viaggi comparativi effettuati (tra il 1948 e il 1958) negli Stati Uniti e in URSS mi hanno dato l'impressione che se gli americani sembrano cino-sovietici arricchiti è perché i russi e i cinesi non sono che americani ancora poveri, d'altronde sulla via di un rapido arricchimento. Sono stato portato a concluderne che l'American way of life era il genere di vita proprio del periodo post-storico, prefigurando la presenza attuale degli Stati Uniti nel Mondo il futuro "eterno presente" dell'umanità intera. Così il ritorno dell'Uomo all'animalità appariva non più come una possibilità ancora a venire, ma come una certezza già presente. E in seguito a un recente viaggio in Giappone (1959) che ho radicalmente cambiato opinione su questo punto.<sup>31</sup>

La lettura neo-marxista e para-heideggeriana della Fenomenologia dello spirito da parte di Kojève è interessante. Chi lo contesterà? Essa ha giocato un ruolo formatore e non trascurabile, sotto molti aspetti, per una certa generazione di intellettuali francesi, subito prima o subito dopo la guerra. Ma le

cose sono meno semplici di quanto si dica in genere, e comunque non è questo quel che qui ci proponiamo. In compenso, a voler leggere con un po' di serietà quel che non è affatto serio, e cioè la nota e il post-scriptum di Kojève sul post-marxismo come post-storia dell'umanità, bisogna ancora sottolineare almeno qualche punto. Innanzitutto, l'ultima frase di questa nota, che è anche la più enigmatica, resta un enunciato prescrittivo. Ci apprestiamo a citarla. Chi l'ha letta? Si tratta forse dell'apertura più irresistibile del Post-scriptum. Tale apertura definisce un compito e un dovere per l'avvenire dell'uomo post-storico, una volta compiuta quella che Kojève chiama la "giapponesizzazione" degli occidentali (compresi i russi). "L'uomo post-storico deve...", dice Kojève. Che cosa deve? Deve, è "must" o "should"? Qualunque sia la modalità o il contenuto di questo dovere, qualunque sia la necessità di questa prescrizione, anche se richiede delle eternità di interpretazione, c'è un "è necessario" per l'avvenire. Quale che sia la sua indeterminazione, sia pure quella di un "è necessario l'avvenire", c'è ancora avvenire e storia, c'è forse addirittura l'inizio della storia per l'Uomo post-storico, al di là dell'uomo e al di là della storia quali sono stati finora rappresentati. Dobbiamo insistere su questa precisazione, appunto perché dice un'imprecisione essenziale, un'indeterminazione che resta il marchio ultimo dell'avvenire: qualunque sia la modalità o il contenuto di questo dovere, di questa necessità, di questa prescrizione o di questa ingiunzione, di questo pegno, di questo compito, dunque anche di questa promessa, di questa promessa necessaria, è necessario questo "è necessario" ed è la legge. Questa indifferenza al contenuto non è un'indifferenza, non è un atteggiamento di indifferenza, al contrario. Contrassegnando ogni apertura all'evento e all'avvenire come tali, condiziona l'interesse e la non-indifferenza a qualsiasi cosa, a ogni contenuto in generale. Non ci sarebbe altrimenti né intenzione, né bisogno, né desiderio, ecc. La nostra lettura non proietta il concetto di questa singolare indifferenza (la differenza stessa) nel testo di

Kojève. Questi ne parla. E ai suoi occhi caratterizza un avvenire che si porterebbe al di là di ciò che sinora si è chiamato storia. Apparentemente formalista, tale indifferenza al contenuto ha forse il merito di dare a pensare la forma necessariamente pura e puramente necessaria dell'avvenire come tale, nel suo essere-necessariamente-pro- messo, prescritto, assegnato, ingiunto, nella necessità necessariamente formale della sua possibilità, in breve nella sua legge. È essa a dislocare ogni presente fuori della sua contemporaneità a sé. Che sia di questo o di quello, che sia o no mantenuta, o che resti intenibile, c'è necessariamente promessa e quindi storicità come a-venire. Nonché quel che chiamiamo messianico senza messianismo. Limitiamoci qui, per mancanza di tempo, a enunciare questa frase cui, in un altro contesto e con un altro ritmo, sarebbe stato necessario accordare tutta l'attenzione meditativa che richiede:

Il che vuol dire che, pur parlando ormai in maniera adeguata di tutto ciò che gli è dato, l'Uomo post-storico deve continuare [sottolineiamo questo deve che riconduce senza dubbio alla condizione di possibilità comune alle due forme del necessario, must e should] a distaccare [corsivo di Kojève] le "forme" dai loro "contenuti", facendolo non più per tras-formare attivamente questi ultimi, ma al fine di opporre [corsivo di Kojève] se stesso come "forma" pura a se stesso e agli altri, presi come un "contenuto" qualsiasi.<sup>52</sup>

È possibile rileggere altrimenti questo testo di Kojève? È possibile sottrarlo a una manipolazione grossolana, quella cui si dispone meno lo stesso Fukuyama (che d'altronde non si interessa a questa enigmatica conclusione) che non quelli che lo sfruttano? Letto con un pizzico di quell'astuzia da commediante che Kojève esige, e dunque con maggiore vigilanza filosofica, politica o "ideologica", questo testo resiste. Sopravvive fjrse a quelli che lo traducono e lo sfoggiano in settimana come un'arma di propaganda filosofica o un oggetto di grande consumazione mediatica. La "logica" della proposizione cita- l:a poco fa

potrebbe ben corrispondere a una legge, la legge della legge. Questa legge ci direbbe questo: nel luogo stesso, sullo stesso limite, lì dove si compie la storia, lì dove finisce un certo concetto determinato di storia, lì esattamente comincia la storicità della storia, lì infine ha la chance di annunciarsi - di promettersi. Là dove si compie l'uomo, un certo concetto determinato di uomo, lì l'umanità pura dell'uomo, dell' 'altro uomo e dell'uomo come altro, comincia o ha infine la chance di annunciarsi - di promettersi. In maniera apparentemente inumana o ancora anumana. Pur richiedendo ancora delle que- Mioni critiche o decostruttrici, queste proposizioni non si riducono alla vulgata del paradiso capitalista come fine della storia.

(Mi si permetta di ricordarlo in breve: un certo modo di procedere decostruttivo, perlomeno quello in cui ho creduto di dovermi impegnare, consisteva sin dall'inizio nel mettere in questione il concetto onto-teologico - ma anche archeo-teleologico della storia - in Hegel, Marx o anche nel pensiero epocale di Heidegger. Non per opporgli una fine della storia o una anistoricità, ma al contrario per dimostrare che questa onto-teo-archeo-teleologia blocca, neutralizza e infine annulla la storicità. Si tratterebbe allora di pensare un'altra storicità - non una nuova storia o ancor meno un "new historicism", ma un'altra apertura dell'evenemenzialità come storicità, che permetta di non rinunciarvi, ma al contrario di aprire l'accesso a un pensiero che afferma la promessa messianica ed emancipa in quanto promessa: in quanto promessa e non in quanto programma o disegno onto-teologico o teo-escatologico. Perché, lungi dall'esser necessario rinunciare al desiderio dell'emancipazione, pare che bisogna invece tenervi più che mai, e proprio come all'indistruttibile costituito dall' "è necessario". E qui la condizione di una ri-politicizzazione, forse di un altro concetto del politico.

Ma a un certo punto la promessa e la decisione, ovvero la responsabilità, devono la loro possibilità alla prova dell'indecidibilità che ne sarà sempre la condizione. E le gravi poste in

gioco che abbiamo appena brevemente esposto ricondurrebbero alla questione di come intendere, con e dopo Marx, l'effettività, l'effetto, l'operatività, il lavoro [Wirklichkeit, Wirkung, lavoro, operazione], il lavoro vivente, nella loro supposta opposizione alla logica spettrale, che governa anche gli effetti di virtualità, di simulacro, di "lavoro del lutto", di fantasma, di revenant, ecc. E la giustizia che loro è dovuta. Per dirlo in poche parole, il pensiero decostruttore della traccia, dell'iterabilità, della sintesi protetica, della complementarità, ecc., si porta al di là di questa opposizione, al di là dell'ontologia che suppone. Esso, inscrivendo la possibilità del rinvio all'altro, dunque dell'alterità e dell'eterogeneità radicali, della *différance*, della tecnicità e dell'idealità, nell'evento stesso della presenza, nella presenza del presente che dis-giunge a priori per renderlo possibile [dunque impossibile nella sua identità o nella sua contemporaneità a sé], non si priva dei mezzi per prendere in conto, o renderne conto, gli effetti di fantasma, di simulacro, di "immagine sintetica", anzi, parlando nel codice marxista, di ideologemi, sia pure nelle forme inedite che la tecnica moderna avrà fatto emergere. Per questo una tale decostruzione non è mai stata marxista, e neanche non-marxista, per quanto fedele a un certo spirito del marxismo, a uno almeno tra di essi, perché, non lo si ripeterà mai abbastanza, ce n'è più d'uno, e sono eterogenei.)



### 3

## USURE

### (QUADRO DI UN MONDO SENZA ETÀ)

" The time is out of joint. " Il mondo va male. È malandato (use) ma la sua usura non conta più. Non si fanno più i conti con la sua vecchiaia o la sua giovinezza. Il mondo ha più di un'età. Ci manca la misura della misura. Non ci si rende più conto dell'usura, non ci si rende più conto di essa come di una sola età nel progresso di una storia. Né maturazione, né crisi, neppure agonia. Altra cosa. Quel che succede succede all'età stessa, per portare un colpo all'ordine teleologico della storia. Quel che viene, pur sembrando intempestivo, accade (arrive) al tempo, ma questo non arriva a tempo. Controtempo. The lime is out of joint. Parola teatrale, parola di Amleto davanti al teatro del mondo, della storia e della politica. L'epoca è fuori di sesto. Tutto, a cominciare dal tempo, sembra sregolato, ingiusto o disaggiustato. Il mondo va molto male, si consuma con l'età, come dice anche il Pittore in apertura al Timone d'Atene (l'opera di Marx, certo). Giacché stavolta è la parola di un pittore, come se parlasse di uno spettacolo o davanti a un quadro: "How goes the world? - It wears, sir, as it grows". Nella traduzione di Francois-Victor Hugo: "Le Poète: Il y a longtemps que je vous ai vu. Comment va le monde? Le Peintre: Il s'use, monsieur, à mesure qu'il croît en âge")

Quest'usura nell'espansione, nella stessa crescita, cioè nella mondializzazione del mondo, non è lo svolgimento di un processo normale, normativo o normato. Non è una fase dello sviluppo, una crisi in più, una crisi di crescita, poiché la crescita è

il male (It wears, sir, as it grows), non è più una fine-delle-ideologie, un'ultima crisi-del-marxismo o una nuova crisi- del-capitalismo.

Il mondo va male, il quadro è fosco, si direbbe quasi nero. Formuliamo un'ipotesi. Supponiamo che per mancanza di tempo (lo spettacolo o il quadro sono sempre "senza tempo") si progetti soltanto di dipingere, come il Pittore del Timone d'Atene. Un quadro nero su una tavola nera. Tassonomia o arresto sull'immagine. Titolo: "The time is out of joint" o: "Quel che oggi nel mondo va così male". A questo titolo banale, si potrebbe lasciare la sua forma neutra, per evitare di parlare di crisi, concetto molto insufficiente, e per evitare di decidere tra il male come sofferenza e il male come torto o come crimine.

A questo titolo per un possibile quadro nero si aggiungerebbero soltanto dei sottotitoli. Quali?

Il quadro kojéviano dello stato del mondo e degli Stati Uniti del dopoguerra poteva già scioccare. L'ottimismo vi si colorava di cinismo. Già allora era insolente dire che "tutti i membri di una società senza classi possono sin d'ora appropriarsi di tutto quello che sembra loro buono, senza per questo lavorare più di quanto abbiano voglia". Ma che pensare oggi dell'imperturbabile leggerezza che consiste nel decantare il trionfo del capitalismo o del liberalismo economico e politico, "l'universalizzazione della democrazia liberale occidentale come punto finale del governo umano", la "fine del problema delle classi sociali"? Quale cinismo della buona coscienza, quale negazione maniacale può far scrivere, se non credere, che "tutto quel che ostacolava il riconoscimento reciproco della dignità degli uomini, sempre e ovunque, è stato rifiutato e sepolto dalla storia"?<sup>2</sup>

Provvisoriamente e per comodità atteniamoci innanzitutto all'opposizione superata tra guerra civile e guerra internazionale. Sotto il titolo di guerra civile, dobbiamo ricordare ancora che mai la democrazia liberale a forma parlamentare è stata così minoritaria e isolata nel mondo? Che mai si è trovata in un tale



stato di dis-funzionamento nelle cosiddette democrazie occidentali? La rappresentatività elettorale o la vita parla mentare non è solo falsificata, come è sempre stato, da un gran numero di meccanismi socio-economici, ma si esercita sempre peggio in uno spazio pubblico profondamente sconvolto dagli apparati tecno-tele-mediatici e dai nuovi ritmi dell'informazione e della comunicazione, dai dispositivi e dalla velocità delle forze che esse rappresentano, ma altrettanto, e di conseguenza, dai nuovi modi di appropriazione che mettono in atto, dalla nuova struttura dell'evento e della sua spettralità, che esse producono (che inventano e aggiornano, inaugurano e rivelano, fanno avvenire e mettono in luce a un tempo, laddove erano già senza esserci, si tratta qui del concetto di produzione nel suo rapporto al fantasma). Questa trasformazione non interessa soltanto dei fatti ma il concetto di tali "fatti". Il concetto stesso di evento. Il rapporto tra la deliberazione e la decisione, il funzionamento stesso del governo è cambiato, non solo nelle sue condizioni tecniche, nel suo tempo, nel suo spazio e nella sua velocità, ma, senza che ce ne si sia veramente resi conto, nel suo concetto. Ricordiamo le trasformazioni tecniche, scientifiche ed economiche che, in Europa, dopo la Prima guerra mondiale, avevano già sconvolto la struttura topologica della res publica, dello spazio pubblico e dell'opinione pubblica. Esse non riguardavano solo questa struttura topologica, ma cominciavano a rendere problematica la presunzione stessa del topografico, e che ci fosse un luogo, e quindi un corpo identificabile e stabilizzabile per la parola, la cosa o la causa pubblica, mettendo in crisi, come spesso si dice, la democrazia liberale, parlamentare e capitalista, aprendo così la strada a tre forme di totalitarismo che poi si sono alleate, combattute o combinate in mille modi. Queste trasformazioni si amplificano oggi in maniera smisurata. D'altronde, questo processo non corrisponde neanche più a un'amplificazione, se con questa parola si intende una crescita omogenea e continua. Quel che non si riesce più a misurare è il

salto che ci allontana già da quei poteri mediatici che, negli anni Venti, prima della televisione, trasformavano profondamente lo spazio pubblico, indebolivano pericolosamente l'autorità e la rappresentatività degli eletti e riducevano il campo delle discussioni, deliberazioni e decisioni parlamentari. Si potrebbe addirittura dire che mettevano già in discussione la democrazia elettorale e la rappresentazione politica quali almeno le conosciamo fino a ora. Se, in tutte le democrazie occidentali, si tende a non rispettare più il politico di professione, anzi l'uomo di partito in quanto tale, non è più soltanto a causa di questa o quella personale manchevolezza, di questo errore o di quella incompetenza, di un qualche scandalo ormai meglio conosciuto, amplificato, in verità spesso prodotto, se non premeditato da un potere mediatico. E che il politico diventa sempre più, anzi soltanto, un personaggio di rappresentazione mediatica nel momento stesso in cui la trasformazione dello spazio pubblico, appunto grazie ai media, gli fa perdere l'essenziale del potere, e finanche della competenza, che prima deteneva, delle strutture della rappresentazione parlamentare, degli apparati di partito che vi si collegavano, ecc. Quale che sia la sua personale competenza, il politico di professione conforme al vecchio modello tende sempre a divenire strutturalmente incompetente. Lo stesso potere mediatico accusa, produce e allo stesso tempo amplifica questa incompetenza del politico tradizionale: da una parte gli sottrae il potere legittimo che deteneva nel vecchio spazio politico (partito, parlamento, ecc.), ma, d'altra parte, lo obbliga a divenire una semplice silhouette, se non una marionetta sul teatro della retorica televisiva. Lo si credeva attore della politica, rischia sempre, è fin troppo noto, di non essere che un attore della televisione.<sup>3</sup> E dobbiamo ricordare ancora, sotto il titolo di guerra internazionale o civile-internazionale, le guerre economiche, le guerre nazionali e delle minoranze, lo scatenamento dei razzismi e delle xenofobie, gli scontri etnici, i conflitti culturali e di religione che lacerano oggi l'Europa cosiddetta democratica e il

mondo? Dei reggimenti di fantasmi hanno fatto ritorno, delle armate di ogni epoca, camuffate sotto i sintomi arcaici del paramilitare e dell'iperarmamento post-moderno (informatica, sorveglianza panottica via satellite, minaccia nucleare, ecc.). Acceleriamo. Al di là di questi due tipi di guerra (civile e internazionale), di cui non si distingue neanche più la frontiera, oscuriamo ancora il quadro di questa usura al di là dell'usura. D'un tratto, cerchiamo di dare un nome a quel che rischierebbe di far assomigliare l'euforia del capitalismo democratico-liberale o social-democratico alla più cieca e alla più delirante delle allucinazioni, anzi a un'ipocrisia sempre più lampante nella sua retorica formale o giuridicista dei diritti dell'uomo. Non si tratterà solo di accumulare le "evidenze empiriche", come direbbe Fukuyama, non basterà additare la massa di fatti irrecusabili che questo quadro potrebbe descrivere o denunciare. La questione, posta troppo brevemente, non sarebbe neppure quella dell'analisi necessaria in tutte queste direzioni, ma della doppia interpretazione, delle letture concorrenziali che questo quadro sembra richiedere e ci obbliga ad associare. Se fosse innanzitutto consentito dare dei nomi a queste piaghe del "nuovo ordine mondiale" in un telegramma di dieci parole, si potrebbero considerare le seguenti.

1. La disoccupazione, sregolamento più o meno ben calcolato di un nuovo mercato, di nuove tecnologie, di una nuova competitività mondiale, meriterebbe oggi senz'altro, come il lavoro o la produzione, un altro nome. Tanto più che il tele-lavoro vi configura una distribuzione che perturba tanto i metodi del calcolo tradizionale quanto l'opposizione concettuale tra il lavoro e il non-lavoro, l'attività, l'impiego e il loro contrario. Questo sregolamento regolare è allo stesso tempo dominato, calcolato, "socializzato", cioè per lo più negato - e irriducibile alla previsione, al pari della stessa sofferenza, una sofferenza che soffre ancora di più, e più oscuramente, per aver perduto i suoi

modelli e il suo abituale linguaggio, dal momento che non si riconosce più sotto la vecchia parola "disoccupazione", e sulla scena che essa ha per così tanto tempo nominato. La funzione dell'inattività sociale, del non-lavoro o del sotto-impiego, entra in una nuova era. Richiede un'altra politica. Un altro concetto. La "nuova disoccupazione" somiglia così poco a una disoccupazione, anche nelle forme della sua esperienza e del suo calcolo, quanto quel che in Francia è chiamata la "nuova povertà" somigli alla povertà.

2. L'esclusione massiccia di cittadini senza casa (homeless) da ogni partecipazione alla vita democratica degli Stati, l'espulsione o la deportazione di tanti esiliati, di apolidi e di immigrati fuori da un territorio cosiddetto nazionale, annunciano già una nuova esperienza delle frontiere e dell'identità - nazionale o civile.

3. La guerra economica senza pietà dei paesi della Comunità europea tra di loro, tra di loro e i paesi europei dell'Est, tra l'Europa e gli Stati Uniti, l'Europa, gli Stati Uniti e il Giappone. Questa guerra comanda tutto, a cominciare dalle altre guerre, perché comanda l'interpretazione pratica e una messa in opera inconsequente e ineguale del diritto internazionale. Ce ne sono sin troppi di esempi da più di un decennio.

4. L'incapacità di dominare nel concetto le contraddizioni, le norme e la realtà del libero mercato (le barriere di un protezionismo e il rilancio interventista degli Stati capitalistici per proteggere i loro connazionali, anzi gli occidentali o gli europei in generale, dalla manodopera a buon mercato, spesso senza una protezione sociale comparabile). Come salvaguardare i propri interessi sul mercato mondiale pretendendo di proteggere anche le proprie "conquiste sociali", ecc.?

5. L'aggravarsi del debito estero e di altri meccanismi connessi che affamano o costringono alla disperazione una gran parte dell'umanità e che tendono così a escluderla contemporaneamente dal mercato che questa logica cercherebbe tuttavia di estendere. Questo tipo di contraddizione travaglia non poche fluttuazioni geo-politiche, anche quando sembrano dettate dai discorsi sulla democratizzazione o sui diritti dell'uomo.

6. L'industria e il commercio degli armamenti (che siano "convenzionali" o all'estremo della sofisticazione tecnologica) sono iscritti nel modo di funzionare normale della ricerca scientifica, dell'economia e della socializzazione del lavoro delle democrazie occidentali. A meno di una inimmaginabile rivoluzione, non si può sospenderli o anche rallentarli senza correre dei rischi maggiori, a cominciare dall'aggravarsi della suddetta disoccupazione. Quanto al traffico delle armi, nella misura (limitata) in cui lo si potesse ancora distinguere dal commercio "normale", resta il primo nel mondo, prima del traffico di droga, al quale non è estraneo.

7. L'estensione (la "disseminazione") dell'armamento atomico, intrapresa dagli stessi paesi che dicono di volersene proteggere, non è neppure più controllabile, come è stato per tanto tempo, da strutture statali. Essa non deborda solo il controllo statale, ma ogni mercato ufficiale.

8. Le guerre interetniche (ce ne sono mai state di altro tipo?) si moltiplicano, guidate da un fantasma e da un concetto arcaici, da un fantasma concettuale primitivo della comunità, dello Stato-nazione, della sovranità, delle frontiere, della terra e del sangue. L'arcaismo non è di per sé un male, perché salvaguarda senza dubbio una risorsa irriducibile. Ma come negare il fatto che questo fantasma concettuale sia più superato che mai, per così dire, nell'antropologia stessa che suppone, a causa della

dislocazione tele-tecnica? Con ontopologia intendiamo un'assiomatica che lega indissolubilmente il valore ontologico dell'essere-presente [ón) alla sua situazione, alla determinazione stabile e presentabile di una località (il tópos del territorio, della terra, della città, del corpo in generale). Per quanto si estenda in maniera inaudita, sempre più differenziala e sempre più accelerata (è l'accelerazione stessa, al di là delle norme di velocità che hanno finora informato la cultura umana), il processo della dislocazione non è meno archi-originario, e cioè anche "arcaico", dell'arcaismo che, da che mondo è mondo, tende a sfrattare. È d'altronde la condizione positiva della stabilizzazione, che pur sempre rilancia. Ogni stabilità in un luogo, che altro non è se non una stabilizzazione o una sedentarizzazione, avrà richiesto un movimento conferito - logli da una différence locale, dall'espacement di uno spostamento. Che le avrà dato anche spazio e luogo. Ogni radicamento nazionale, per esempio, si radica innanzitutto nella memoria o nell'angoscia di una popolazione dislocata - o dislocabile. "Out of joint" non è solo il tempo, ma anche lo spazio, lo spazio nel tempo, l'espacement.

9. Come ignorare il potere crescente e in-delimitabile, cioè mondiale, di quegli Stati-fantasma, iper-efficaci e propriamente capitalistici, che sono la mafia e il consorzio della droga su tutti i continenti, ivi compresi i vecchi Stati cosiddetti socialisti dell'Europa dell'Est? Questi Stati-fantasma si sono infiltrati e banalizzati dappertutto, al punto che a rigore non si può più nemmeno identificarli. E neppure talvolta dissociarli chiaramente dai processi di democratizzazione (pensiamo, per esempio, a una sequenza il cui schema, qui telegraficamente semplificato, associasse la storia di una mafia-siciliana-logorata-dal-fascismo-dello-Stato-mussoliniano-quindi-intimamente-e-simbioticamente-alleata-degli-Alleati-nel-campo-demo-cratice-delle-due-parti-dell'Atlantico-come-pure-nella-ricostruzione-dello-Stato-democratico-cristiano-italiano-entrato-oggi-in-una-

configurazione-nuova-del-capitale, di cui il meno che si possa dire è che non se ne comprenderà nulla senza tener conto della sua genealogia). Tutte queste infiltrazioni attraversano una fase "critica", il che ci permette comunque di parlarne o di avviarne l'analisi. Questi Stati-fantasma invadono non solo il tessuto socio-economico, la circolazione generale dei capitali, ma anche le istituzioni statali e interstatali.

10. Perché soprattutto, soprattutto, bisognerebbe analizzare lo stato presente del diritto internazionale e delle sue istituzioni: malgrado una felice perfettibilità, malgrado un innegabile progresso, queste istituzioni internazionali soffrono almeno di due limiti. Il primo e più radicale dei due pertiene al fatto che le loro norme, il loro statuto, la definizione della loro missione dipendono da una certa cultura storica. Non li si può dissociare da certi concetti filosofici europei, e in particolare da un concetto di sovranità statale o nazionale la cui chiusura genealogica appare sempre più chiaramente, in maniera non solo teorico-giuridica o speculativa, ma anche concreta, pratica e praticamente quotidiana. Un altro limite si congiunge strettamente al primo: questo diritto internazionale, e che si pretende universale, resta largamente dominato, nella sua messa in atto, da Stati-nazione particolari. Quasi sempre la loro potenza tecno-economica e militare prepara e applica, detto altrimenti strappa, la decisione. Come si dice in inglese, fa la decisione. Mille esempi, più o meno recenti, lo dimostrerebbero ampiamente, si tratti di deliberazioni e di risoluzioni delle Nazioni Unite o della loro messa in atto ("enforcement"): l'incoerenza, la discontinuità, l'ineguaglianza degli Stati davanti alla legge, l'egemonia di certi Stati sulla potenza militare al servizio del diritto internazionale, ecco quel che bisogna constatare anno dopo anno, giorno dopo giorno.<sup>4</sup>

Questi fatti non sono sufficienti a squalificare le istituzioni internazionali. Al contrario, la giustizia esige che si renda

omaggio ad alcune di esse, che operano nel senso della perfettibilità e con lo scopo di emancipare delle istituzioni cui non bisognerà mai rinunciare. Per quanto tali segni siano ancora insufficienti, confusi o equivoci, salutiamo con favore quel che oggi si annuncia: la riflessione sul diritto di ingerenza o l'intervento, in nome di ciò che oscuramente è chiamato, talvolta anche con ipocrisia, umanitarismo, che limita, a certe condizioni, la sovranità dello Stato. Salutiamo questi segni, per quanto vigilmente diffidenti delle manipolazioni e delle appropriazioni di cui queste novità possono essere oggetto.

Riavviciniamoci però adesso al soggetto della nostra conferenza. Il mio sottotitolo, la "nuova Internazionale", si riferisce a una trasformazione profonda, progettata sul lungo periodo, del diritto internazionale, dei suoi concetti e del suo campo di intervento. Così come il concetto dei diritti dell'uomo si è lentamente determinato nel corso dei secoli attraverso veri sconvolgimenti socio-politici (si sia trattato del diritto al lavoro o di diritti economici, dei diritti della donna e del bambino, ecc.), il diritto internazionale dovrebbe estendere e diversificare il suo campo fino a includervi, se almeno deve essere coerente con l'idea della democrazia e dei diritti dell'uomo che proclama, il campo economico e sociale mondiale, al di là della sovranità degli Stati e degli Stati-fantasma di cui abbiamo parlato poco fa. Malgrado l'apparenza, quel che qui diciamo non è semplicisticamente anti-statalista: in condizioni date e limitate, quel sovra-Stato che potrebbe essere una istituzione internazionale sarà sempre in grado di limitare le appropriazioni e le violenze di certe forze socio-economiche private. Ma senza necessariamente sottoscrivere tutto il discorso (d'altronde complesso, evolutivo, eterogeneo) della tradizione marxista sullo Stato e sulla sua appropriazione da parte di una classe dominante, sulla distinzione tra potere statale e apparato statale, sulla fine del politico, la "fine della politica" o la decadenza dello



Stato,<sup>5</sup> e d'altra parte senza sospettare l'idea del giuridico di per se stessa, ci si può ancora ispirare allo "spirito" marxista per criticare la pretesa autonomia del giuridico e denunciare senza posa il controllo di fatto delle autorità internazionali da parte di potenti Stati-nazione, da parte di concentrazioni di capitale tecno-scientifico, di capitale simbolico e di capitale finanziario, di capitali di Stato e di capitali privati. Una "nuova Internazionale" si cerca attraverso queste crisi del diritto internazionale, denuncia già i limiti di un discorso sui diritti dell'uomo, discorso che resterà inadeguato, talvolta ipocrita, in ogni caso formale e inconsequente con se stesso, fin quando la legge del mercato, il "debito estero", l'ineguaglianza dello sviluppo tecno-scientifico, militare ed economico, faranno sussistere quell'effettiva e mostruosa ineguaglianza che, oggi più che mai, prevale nella storia dell'umanità. Nel momento in cui certuni osano neo-evangelizzare, in nome dell'ideale di una democrazia liberale finalmente pervenuta a se stessa come all'ideale della storia umana, bisogna proprio gridare che mai, nella storia della terra e dell'umanità, la violenza, l'ineguaglianza, l'esclusione, la miseria, e dunque l'oppressione economica, hanno coinvolto tanti esseri umani. Invece di cantare l'avvento dell'ideale della democrazia liberale e del mercato capitalista nell'euforia della fine della storia, invece di celebrare la "fine delle ideologie" e la fine dei grandi discorsi di emancipazione, non trascuriamo mai questa evidenza macroscopica, fatta di innumerevoli sofferenze individuali: nessun progresso consente di ignorare che mai, in cifra assoluta, mai così tanti uomini, donne e bambini sono stati asserviti, affamati o sterminati sulla terra. (E provvisoriamente, ma a malincuore, dobbiamo tralasciare il problema, tuttavia indissociabile, di che cosa diventa la vita cosiddetta "animale", la vita e l'esistenza degli "animali" in questa storia. Tale questione è sempre stata grave, ma diventerà massicciamente ineluttabile.)

La "nuova Internazionale" non è solo ciò che cerca un nuovo diritto internazionale attraverso questi crimini. E un legame di

affinità, di sofferenza e di speranza, un legame ancora discreto, quasi segreto, come intorno al 1848, ma sempre più visibile - se ne ha più di un segno. È un legame intempestivo e senza statuto, senza titolo e senza nome, appena pubblico, benché non sia clandestino, senza contratto, "out of joint", senza coordinazione, senza partito, senza patria, senza comunità nazionale (Internazionale prima, attraverso e al di là di ogni determinazione nazionale), senza con-cittadinanza, senza appartenenza comune a una classe. Quel che qui si chiama con il nome di nuova Internazionale chiama all'amicizia di una alleanza senza istituzione tra coloro che, anche se ormai non credono più o non hanno mai creduto all'Internazionale socialista-marxista, alla dittatura del proletariato, al ruolo messianico-escatologico dell'unione universale dei proletari di tutto il mondo, continuano a ispirarsi almeno a uno degli spiriti di Marx o del marxismo (essi sanno ormai che ce n'è più d'uno), per allearsi, in modo nuovo, concreto, reale, anche se questa alleanza non prende più la forma del partito o dell'Internazionale operaia, ma quella di una sorta di contro-congiura, nella critica (teorica e pratica) dello stato del diritto internazionale, dei concetti di Stato e di nazione, ecc.: per rinnovare questa critica e soprattutto per radicalizzarla.

Ci sono almeno due maniere di interpretare quel che abbiamo appena chiamato il "quadro nero", le dieci piaghe, il lutto e la promessa di cui fa parte, a far finta di esporre o di contare. Come scegliere tra queste due interpretazioni allo stesso tempo concorrenti e incompatibili? Perché non possiamo scegliere? Perché non dobbiamo scegliere? In entrambi i casi ne va della fedeltà a un certo spirito del marxismo: l'uno, questo, e non l'altro.

1. La prima interpretazione, la più classica e la più paradossale, resterebbe ancora nella logica idealista di Fukuyama. Ma per trarne tutt'altre conseguenze. Accettiamo provvisoriamente l'ipotesi che tutto ciò che va male nel mondo oggi non fa che

misurare lo scarto tra una realtà empirica e un ideale regolatore, sia che si definisca quest'ultimo come fa Fukuyama, sia che se ne raffini e trasformi il concetto. Il valore e l'evidenza dell'ideale non sarebbero compromessi, intrinsecamente, dall'inadeguatezza storica delle realtà empiriche. Ebbene, anche all'interno di questa ipotesi idealista, il ricorso a un certo spirito della critica marxista resta urgente e dovrà restare indefinitamente necessario, per denunciare e ridurre quanto possibile lo scarto, per aggiustare la "realtà" all'"ideale" nel corso di un processo necessariamente infinito. Se si sa adattarla a nuove condizioni, questa critica marxista può restare feconda, si tratti per esempio di nuove forme di produzione, dell'appropriazione di poteri e di saperi economici e tecnoscientifici, della formalità giuridica nel discorso e nelle pratiche del diritto nazionale o internazionale, di nuovi problemi della cittadinanza e della nazionalità, ecc.

2. La seconda interpretazione del quadro nero obbedirebbe a un'altra logica. Al di là dei "fatti", al di là delle pretese "testimonianze empiriche", al di là di tutto ciò che è inadeguato all'ideale, si tratterebbe di rimettere in questione, in alcuni dei suoi predicati essenziali, il concetto stesso del suddetto ideale. Il che si estenderebbe per esempio all'analisi economica del mercato, delle leggi del capitale, dei tipi di capitale (finanziario o simbolico, dunque spettrale), della democrazia parlamentare liberale, dei modi di rappresentazione e di suffragio, del contenuto che determina i diritti dell'uomo, della donna, del bambino, dei concetti correnti di uguaglianza, libertà, fraternità soprattutto (il più problematico di tutti), di dignità, dei rapporti tra l'uomo e il cittadino. Si estenderebbe anche, nella quasi-totalità dei suoi concetti, fino al concetto di uomo (e quindi del divino e dell'animale), e a un determinato concetto del democratico che lo suppone (non diciamo di ogni democrazia né, giustamente, della democrazia a venire). Allora, anche in

quest'ultima ipotesi, la fedeltà all'eredità di un certo spirito marxista resterebbe un dovere.

Ecco due diverse ragioni per restare fedeli a uno spirito del marxismo. Esse non devono aggiungersi ma intrecciarsi. Devono implicarsi reciprocamente nel corso di una strategia complessa e continuamente da rivalutare. Altrimenti non ci sarà alcuna ri-politicizzazione, non ci sarà più il politico. Senza questa strategia, ciascuna delle due ragioni potrebbe portare al peggio, al peggio del male, se si può dire, cioè a una sorta di idealismo fatalista o di escatologia astratta e dogmatica davanti al male del mondo.

Quale spirito marxista, allora? Si può facilmente immaginare perché non facciamo piacere ai marxisti, ancor meno a tanti altri, insistendo così sullo spirito del marxismo, soprattutto se lasciamo intendere che intendiamo intendere spiriti al plurale e nel senso di spettri, spettri intempestivi che non bisogna cacciare ma scernere, criticare, tenere presso di sé e lasciar venire. E certo, mai dovremo nasconderci che, a sua volta, il principio di selettività, che dovrà guidare e gerarchizzare tra gli "spiriti", escluderà fatalmente. Annienterà persino, vegliando (su) questi antenati piuttosto che (su) quegli altri. In questo momento piuttosto che in quell'altro. Per oblio (colpevole o innocente, poco importa qui), per rimozione o uccisione, questa stessa veglia produrrà nuovi fantasmi. Lo farà scegliendo già tra fantasmi, i suoi tra i suoi, quindi uccidendo dei morti: legge della finitudine, legge della decisione e della responsabilità per delle esistenze finite, i soli viventi-mortali per i quali una decisione, una scelta, una responsabilità abbiano un senso, e un senso che dovrà fare la prova dell'indecidibile. Perciò quello che qui diciamo non farà piacere a nessuno. Ma chi ha mai detto che qualcuno debba mai parlare, pensare o scrivere per fare piacere a qualcuno? E bisognerà aver davvero malinteso per riconoscere nel gesto che qui rischiamo una sorta di riallineamento-tardivo-al-marxismo. E vero che oggi, qui, adesso, io sono meno insensibile che mai all'appello del controtempo o del contropiede, come allo stile di

una intempestività più manifesta e più urgente che mai. "Salutare Marx, è proprio il momento!": già lo sento dire. Oppure: "Era ora!", "Perché così tardi?". Io credo alla virtù politica del controtempo. E se un controtempo non ha la possibilità, più o meno calcolata, di venire giusto a tempo, allora l'inopportuno di una strategia (politica o altro) può ancora testimoniare, giustamente, della giustizia, o almeno portare testimonianza dell'esigenza di giustizia, di cui sopra dicevamo che deve essere disaggiustata, irriducibile alla giustezza e al diritto. Ma non è questa la motivazione decisiva, qui, e bisognerebbe infine rompere con il semplicismo di questi slogan. Quel che è certo, è che io non sono marxista. Come diceva, già da tempo, ricordiamo, qualcuno di cui Engels riportava il motto di spirito. Bisogna ancora rifarsi all'autorità di Marx per dire "io non sono marxista"? Da cosa si riconosce un enunciato marxista? E chi può ancora dire "io sono marxista"?

Ispirarsi ancora a un certo spirito del marxismo sarebbe essere fedeli a quel che ha sempre fatto del marxismo, in principio e innanzitutto, una critica radicale, cioè un modo di procedere pronto all'autocritica. Questa critica si vuole, in principio ed esplicitamente, aperta sulla propria trasformazione, sulla sua rivalutazione e sulla sua auto-reinterpretazione. Un tal "volersi" critico si radica necessariamente, è impegnato in un suolo che ancora non è critico, benché non sia, non ancora, precritico. Questo spirito è più che uno stile, benché sia anche uno stile. Eredita uno spirito dei Lumi al quale non bisogna rinunciare. E lo distingueremo da altri spiriti del marxismo, quelli che lo inchiodano al corpo della dottrina marxista, della sua pretesa totalità sistemica, metafisica o ontologica (in particolare al "metodo dialettico", o alla "dialettica materialista"), ai suoi concetti fondamentali di lavoro, di forma di produzione, di classe sociale, e di conseguenza a tutta la storia dei suoi apparati (progettati o reali: le Internazionali del movimento operaio, la

dittatura del proletariato, il partito unico, lo Stato e infine la mostruosità totalitaria). Perché la decostruzione dell'ontologia marxista, diciamolo da "buon marxista", non si appunta solamente a un substrato teorico-speculativo del corpo marxista, ma a tutto ciò che lo articola con la storia più concreta degli apparati e delle strategie del movimento operaio mondiale. Una tale decostruzione non è, in ultima analisi, una procedura metodica o teorica. Nella sua possibilità come nell'esperienza dell'impossibile che sempre l'avrà costituita, essa non è mai estranea all'evento: molto semplicemente alla venuta di quel che capita. Certi filosofi sovietici mi dicevano a Mosca alcuni anni fa: la migliore traduzione di perestrojka resta ancora "decostruzione".

Il filo conduttore per questa analisi apparentemente chimica, che isolerà insomma uno spirito del marxismo, al quale converrà restare fedeli, dissociandolo da tanti suoi altri spiriti che, si constaterà forse sorridendo, compredono quasi tutto, sarà appunto, questa sera, la questione del fantasma. Come Marx ha trattato il fantasma, il concetto di fantasma, di spettro o di revenant? Come l'ha determinato? Come l'ha legato, infine, attraverso tante esitazioni, tensioni, contraddizioni, a una ontologia? Qual è questo attacco del fantasma? Qual è il legame di questo legame, di questa ontologia, con il materialismo, il partito, lo Stato, il divenir-totalitario dello Stato?

Criticare, chiamare all'autocritica interminabile, è distinguere tra tutto e quasi tutto. Ora, se c'è uno spirito del marxismo cui non vorrei mai rinunciare, non è solamente l'idea critica o l'atteggiamento questionante (una decostruzione conseguente deve dipenderne, pur imparando che la questione non è né l'ultima né la prima parola). E piuttosto una certa affermazione emancipatrice e messianica, una certa esperienza della promessa che si può tentare di liberare da ogni dogmatica e persino da ogni determinazione metafisico-religiosa, da ogni messianismo. Una promessa deve promettere di essere mantenuta, cioè di non

restare "spirituale" o "astratta", ma di produrre degli eventi, nuove forme d'azione, di pratica, di organizzazione, ecc. Rompere con la "forma partito" o con questa o quella forma di Stato o di Internazionale non significa rinunciare a ogni forma di organizzazione pratica o efficace. E esattamente il contrario che qui ci interessa.

Nel dir questo, ci si oppone a due tendenze dominanti: da una parte alle reinterpretazioni più vigili e più moderne del marxismo da parte di certi marxisti (particolarmente francesi, e facenti capo ad Althusser) che hanno piuttosto creduto di dover tentare di dissociare il marxismo da ogni teleologia o da ogni escatologia messianica (ma il mio intento è esattamente di distinguere l'una dall'altra); d'altra parte a interpretazioni anti-marxiste che determinano la loro propria escatologia emancipatrice sulla base di contenuti onto-teologici sempre decostruttibili. Un pensiero decostruttivo, quel che mi interessa qui, ha sempre richiamato all'irriducibilità dell'affermazione, e dunque della promessa, come all'indecostruttibilità di una certa idea di giustizia (qui distinta dal diritto<sup>6</sup>). Un tale pensiero non può operare senza giustificare il principio di una critica radicale e interminabile, infinita (teorica e pratica, come si diceva). Questa critica appartiene al movimento di un'esperienza aperta all'avvenire assoluto di ciò che viene, cioè di un'esperienza necessariamente indeterminata, astratta, desertica, libera, esposta, dedicata alla sua attesa dell'altro e dell'evento. Nella sua pura formalità, nell'indeterminazione che richiede, le si può trovare ancora una affinità essenziale con un certo spirito messianico. Quel che diciamo qui o altrove dell'exappropriation (radicale contraddizione di ogni "capitale", di ogni proprietà o appropriazione, come di ogni concetto che ne dipenda, a cominciare da quello di soggettività libera, e quindi di emancipazione che si regola su questi concetti) non giustifica alcuna catena. E anzi, per dir così, esattamente il contrario. L'asservimento (si) lega all'appropriazione.

Il gesto di fedeltà a un certo spirito del marxismo è una responsabilità che in linea di principio incombe su chiunque. La nuova Internazionale, meritando appena il nome di comunità, non appartiene che all'anonimato. Ma questa responsabilità sembra oggi, almeno entro i limiti di un campo intellettuale e accademico, sopraggiungere più imperativamente, e diciamolo per non escludere nessuno, prioritariamente, urgentemente, a coloro che, negli ultimi decenni, hanno saputo resistere a una certa egemonia del dogma, anzi della metafisica marxista, nelle sue forme politiche o teoriche. E più particolarmente ancora a coloro che hanno cercato di concepire e praticare questa resistenza senza accondiscendere a tentazioni reazionarie, conservatrici o neoconservatrici, anti-scientifiche o oscurantiste, a coloro che al contrario non hanno smesso di procedere in maniera iper-critica, oserei dire decostruttrice, in nome dei nuovi Lumi per il secolo a venire. E senza rinunciare a un ideale di democrazia e di emancipazione, cercando piuttosto di pensarlo e di metterlo in atto altrimenti.

La responsabilità, ancora una volta, sarebbe qui quella di un erede. Che lo vogliano, lo sappiano oppure no, tutti gli uomini, su tutta la terra, sono oggi in una certa misura eredi di Marx e del marxismo. E cioè, lo dicevamo poco fa, della singolarità assoluta di un progetto - o di una promessa - in forma filosofica e scientifica. In linea di principio, questa forma non è religiosa, nel senso della religione positiva; non è mitologica; non è pertanto nazionale - poiché, anche al di là dell'alleanza con un popolo eletto, non c'è nazionalità, o nazionalismo, che non sia religioso o mitologico, diciamo in senso ampio "mistico". La forma di questa promessa o di questo progetto resta assolutamente unica. Il suo evento è a un tempo singolare, totale e incancellabile - se non attraverso una denegazione o nel corso di un lavoro del lutto, che può solo spostare, ma non cancellare, l'effetto di un trauma.

Non c'è nulla che preceda un tale evento. In tutta la storia dell'umanità, in tutta la storia del mondo e della terra, in tutto ciò



cui si può dare in generale il nome di storia, un tale evento (ripetiamolo, quello di un discorso nella forma filosofico-scientifica che pretenda di rompere con il mito, la religione e la "mistica" nazionalista), si è legato, per la prima volta e indissolubilmente, a forme mondiali di organizzazione sociale (un partito a vocazione universale, un movimento operaio, una confederazione statale, ecc.). Tutto questo proponendo un nuovo concetto dell'uomo, della società, dell'economia, della nazione, diversi concetti di Stato e della sua dissoluzione. Qualsiasi cosa si pensi di questo evento, dello scacco talvolta terrificante cui è andato incontro un tale impegno, dei disastri tecno-economici o ecologici e delle perversioni totalitarie cui ha dato luogo (perversioni che alcuni dicono già da tempo, e giustamente, non essere delle perversioni, degli sviamenti patologici e accidentali, ma lo spiegamento necessario di una logica essenziale e presente sin dalla nascita, di un disaggiustamento originario - diciamo, da parte nostra, in maniera troppo ellittica, e senza contraddire questa ipotesi, l'effetto di un trattamento ontologico della spettralità del fantasma), qualsiasi cosa si pensi anche del trauma che può derivarne nella memoria dell'uomo, questo tentativo unico ha avuto luogo. Anche se non è stata mantenuta, almeno nella forma della sua enunciazione, anche se si è precipitata verso il presente di un contenuto ontologico, una promessa messianica di tipo nuovo avrà impresso un marchio inaugurale e unico nella storia. E che lo vogliamo o no, qualunque coscienza ne abbiamo, non possiamo non esserne gli eredi. Non c'è eredità senza appello alla responsabilità. Un'eredità è sempre la riaffermazione di un debito, ma una riaffermazione critica, selettiva e filtrante; è per questo che abbiamo distinto diversi spiriti. Inscrivendo nel nostro sottotitolo una espressione così equivocarla "Stato del debito", volevamo sì annunciare un certo numero di temi ineluttabili, ma soprattutto quello di un debito incancellabile e insolvibile nei confronti di uno degli spiriti che si sono iscritti nella memoria storica con il nome proprio di Marx e del marxismo. Anche lì

dove non è riconosciuto, anche lì dove resta incosciente o negato, questo debito resta all'opera, in special modo nella filosofia politica che struttura implicitamente ogni filosofia o ogni pensiero sulla filosofia.

Limitiamoci, per mancanza di tempo, a certi tratti, per esempio di ciò che si chiama la decostruzione, nella figura che inizialmente fu la sua durante gli ultimi decenni, la decostruzione delle metafisiche del proprio, del logocentrismo, del linguisticismo, del fonologismo, la demistificazione o la de-sedimentazione dell'egemonia autonoma del linguaggio (decostruzione nel corso della quale si elabora un altro concetto del testo o della traccia, della loro tecnicizzazione originaria, dell'iterabilità, del supplemento protetico, ma anche del proprio e di ciò che fu chiamato l'exappropriation). Una tale decostruzione sarebbe stata impossibile e impensabile in uno spazio pre-marxista. La decostruzione non ha mai avuto senso e interesse, almeno ai miei occhi, se non come radicalizzazione, cioè anche nella tradizione di un certo marxismo, in un certo spirito del marxismo. Con la decostruzione si è tentata una radicalizzazione del marxismo (e in essa, alcuni l'avranno notato, un certo concetto economico dell'economia differenziale (*différentielle*) e dell'exappropriation, anzi del dono, gioca un ruolo organizzatore, al pari del concetto di lavoro connesso alla *différance* e al lavoro del lutto in generale). Se questo tentativo è stato prudente e parsimonioso, seppur raramente negativo, nella strategia dei suoi riferimenti a Marx, è perché l'ontologia marxista, il richiamarsi a Marx, la legittimazione basata su Marx erano in qualche modo troppo saldamente controllati. Sembravano saldati a un'ortodossia, a degli apparati e a delle strategie il cui inconveniente minimo non era solo che, in quanto tali, erano prive di avvenire, prive dello stesso avvenire. Si può intendere avvenuta per saldatura un'adesione artefattuale ma salda, il cui stesso evento ha costituito tutta la storia del mondo da più di un secolo e mezzo, e quindi tutta la storia della mia generazione.

Ma una radicalizzazione è sempre indebitata con ciò che radicalizza.<sup>7</sup> È per questo che ho parlato della memoria della tradizione marxista della decostruzione, del suo "spirito" marxista. Non è il solo e non è uno qualsiasi degli spiriti marxisti, ovviamente. Si dovrebbero moltiplicare e affinare questi esempi, ma non c'è tempo.

Se il mio sottotitolo precisava lo Stato del debito, è anche in vista di una problematizzazione del concetto di Stato o di stato, con o senza maiuscola, e in tre modi.

*In primo luogo*, vi abbiamo insistito abbastanza, non si redige lo stato di un debito, per esempio nei confronti di Marx e del marxismo, come si stabilirebbe un bilancio o un accertamento esaustivo, in maniera statica e statistica. Non si mettono in quadro questi conti. Ci si rende responsabili (comptable) in virtù di un impegno che seleziona, interpreta e orienta. In maniera pratica e performativa. E in virtù di una decisione che comincia con l'essere presa, come una responsabilità, nelle reti di una ingiunzione già multipla, eterogenea, contraddittoria, divisa - dunque di un'eredità che serberà sempre il suo segreto. E il segreto di un delitto. Il segreto del suo stesso autore. Il segreto di chi dice ad Amleto:

*Ghost* : I am thy Father's Spirit.  
Doom'd for a certaine terme to walke the night;  
And for the day confin'd to fast in Fiers,  
Till the foule crimes done in my dayes of Nature  
Are burnt and purg'd away: But that I am forbid  
To tell the secrets of my Prison-House;  
I could a Tale unfold...

Spettro: Sono lo spirito di tuo padre,  
condannato per un tempo deciso a vagare la notte,  
e il giorno a digiunare tra le fiamme

finché non siano arsi e purificati  
i delitti che commisi nei giorni di natura.  
Se non fosse interdetto di svelare  
il segreto del mio carcere,  
potrei farti un racconto...<sup>8</sup>

Ogni revenant sembra qui venire e rivenire dalla terra, venirne come da una clandestinità sotterranea (l'humus e il terriccio, la tomba e la prigione sotterranea), per rivenirvi, come al più basso, verso l'umile, l'umido, l'umiliato. Ci è necessario passare, anche a noi, passare sotto silenzio, più vicino alla terra, il ritorno di un animale: non la figura della vecchia talpa ("Well said, old Mole"), né di un certo istrice, ma più precisamente di un "inquieto porcospino" [fretfull Porpentine) che lo spirito del padre si prepara a scongiurare, sottraendo un'"araldica di eternità" alle "orecchie di carne e sangue" [ibidem).

*Secondariamente*, altro debito, tutte le questioni della democrazia, del discorso universale sui diritti dell'uomo, dell'avvenire dell'umanità, ecc., non darebbero luogo che ad alibi formali, benpensanti e ipocriti, fin quando il "Debito estero" non sarà trattato frontalmente, in maniera responsabile, conseguente e più sistematica possibile. Con questo nome o sotto questa figura emblematica si tratta dell'interesse, e innanzitutto dell'interesse del capitale in generale, di un interesse che, nell'ordine del mondo d'oggi, ovvero del mercato mondiale, tiene una massa dell'umanità sotto un giogo e in una nuova forma di schiavitù. Ciò accade e si legittima sempre nelle forme statali o interstatali di una organizzazione. Non si tratteranno questi problemi del Debito estero - e tutto quel che un tale concetto metonimizza - senza almeno lo spirito della critica marxista, della critica del mercato, delle logiche multiple del capitale e di ciò che lega lo Stato e il diritto internazionale a questo mercato.

*In terzo luogo* infine, e di conseguenza, a una fase di mutazione decisiva deve corrispondere una rielaborazione profonda e critica del concetto di Stato, di Stato-nazione, di sovranità nazionale e di cittadinanza. Essa sarebbe impossibile senza il riferimento vigile e sistematico a una problematica marxista, se non a conclusioni marxiste sullo Stato, il potere statale e l'apparato statale, sulle illusioni della sua autonomia di diritto rispetto a forze socio-economiche, ma anche sulle nuove forme di una decadenza o piuttosto di una reiscrizione, di una ridefinizione dello Stato in uno spazio che esso non domina più e che non ha d'altra parte mai dominato senza spartizione.



## 4

### IN NOME DELLA RIVOLUZIONE, LA DOPPIA BARRICATA (IMPURA "IMPURA IMPURA STORIA DI FANTASMI")

Il giugno 1848 fu, affrettiamoci a dirlo, un fatto a parte, e quasi impossibile da classificare nella filosofia della storia. [...] Ma, in fondo, cosa fu il giugno 1848? Una rivolta del popolo contro se stesso. [...] Ci sia permesso quindi di attirare un momento l'attenzione del lettore sulle due barricate assolutamente uniche di cui abbiamo appena parlato [...] quei due spaventosi capolavori della guerra civile. [...] La barricata Saint-Antoine era mostruosa [...] la rovina. Si poteva dire: chi ha costruito tutto questo? Si poteva dire anche: chi ha distrutto tutto questo? [...] Era grande e piccolo. Era l'abisso parodiato sul posto stesso dalla baraonda. [...] Questa barricata era furibonda [...] smisurata e viva; e, come dal dorso di una bestia elettrica, ne usciva un crepitio di fulmini. Lo spirito rivoluzionario copriva con la sua nuvola la sommità dove tuonava quella voce del popolo che somiglia alla voce di Dio; una strana maestà emanava da questa titanica montagna di macerie. Era un mucchio di immondizia ed era il Sinai. Come abbiamo già detto, essa attaccava in nome della Rivoluzione, che cosa? La Rivoluzione.

[...] Al fondo si erigeva quella barricata che faceva della via un vicolo cieco; muro immobile e tranquillo; non vi si vedeva nessuno, non vi si udiva nulla, non un grido, non un rumore, non un soffio. Un sepolcro.

[...] Il capo di quella barricata era un geometra o uno spettro. [...] La barricata Saint-Antoine era il tumulto dei tuoni; la barricata del Tempio era il silenzio. C'era fra questi due fortilizi la differenza tra il formidabile e il sinistro. L'una somigliava a delle fauci; l'altra a una maschera.

Ammettendo che la gigantesca e tenebrosa insurrezione di giugno losse composta da una collera e da un enigma, si sentiva nella prima barricata il dragone e dietro la seconda la sfinge. [...]

Sedici anni contano nella sotterranea educazione della sommossa, e il giugno 1848 la sapeva più lunga del giugno 1832. [...] Non c'erano più uomini in questa lotta divenuta ormai infernale. Non erano più giganti contro colossi. Tutto questo somigliava più a Milton e a Dante che a Omero. Dei demoni attaccavano, degli spettri resistevano.

[...] Una voce dal più oscuro fondo dei gruppi gridò [...] Cittadini, facciamo la protesta dei cadaveri [...] Non si è mai saputo il nome dell'uomo che aveva parlato così [...] quel grande anonimo sempre immischiato nelle crisi umane e nelle genesi sociali [...]. Dopo che l'uomo qualunque, che decretava "la protesta dei cadaveri", ebbe parlato e dato la formula dell'anima comune, da tutte le bocche uscì un grido stranamente soddisfatto e terribile, funebre per il senso e trionfale per l'accento:

Viva la morte! Restiamo tutti qui.

Perché tutti? disse Enjolras.

Tutti! Tutti!

Victor Hugo, I Miserabili

*Spettri di Marx*: il titolo di questa comunicazione impegnerebbe innanzitutto a parlare di Marx. Proprio di Marx. Del suo testamento o della sua eredità. E di uno spettro, l'ombra di Marx, il revenant, contro cui tante voci si levano oggi per scongiurarne il ritorno. Giacché questo somiglia a una congiura. In ragione dell'accordo o del contratto stipulato tra tanti soggetti politici, che sottoscrivono clausole più o meno chiare e più o meno segrete (si tratta sempre di conquistare o di conservare le chiavi di un potere), ma innanzitutto perché una tale congiura è destinata a scongiurare. Bisogna, magicamente, scacciare uno spettro, esorcizzare il possibile ritorno di un potere ritenuto malefico in sé, e la cui diabolica minaccia continuerebbe a turbare (hanter) il secolo.

Dal momento che una tale congiura insiste oggi, con un consenso assordante, perché, essa dice, ciò che è davvero morto resti morto per davvero, ecco che risveglia il sospetto. Ci risveglia laddove vorrebbe addormentarci. Vigilanza, allora: forse il cadavere non è così morto, così semplicemente morto, come la congiura tenta di



far credere. Lo scomparso appare sempre qui, e la sua apparizione non è un nulla. Non è roba da nulla. Anche a supporre che la spoglia sia identificabile, oggi più che mai si sa che un morto deve poter lavorare. E far lavorare, forse più che mai. Vi è pure un modo di produzione del fantasma, che è anch'esso un modo di produzione fantomatico. Come nel lavoro del lutto, dopo un trauma, lo scongiuro dovrebbe assicurarsi che il morto non ritornerà: presto, far di tutto perché il suo cadavere resti localizzato, in luogo sicuro, in decomposizione esattamente lì dove è stato inumato, anzi imbalsamato, come si usava fare a Mosca. Presto, un caveau di cui si custodiscano le chiavi! Queste chiavi non sarebbero altro che quelle del potere che la congiura vorrebbe in tal modo ricostituire alla morte di Marx. Abbiamo precedentemente parlato di sbloccaggio. La logica della chiave verso cui desideravo orientare questa keynote address era quella di una politologia del trauma e di una topologia del lutto. Di un lutto interminabile, di fatto e di diritto, senza normalità possibile, senza limite affidabile, nella realtà o nel concetto, tra l'introduzione e l'incorporazione. Ma la stessa logica, abbiamo suggerito, risponde all'ingiunzione di una giustizia che, al di là del diritto, sorge nel rispetto stesso di ciò che non è, non è più o non è ancora vivo, presentemente vivo.

Il lutto segue sempre un trauma. Ho cercato di mostrare altrove che il lavoro del lutto non è un lavoro tra altri. È il lavoro stesso, il lavoro in generale, tratto che richiede forse la riconsiderazione del concetto stesso di produzione - in ciò che lo lega al trauma, al lutto, all'iterabilità idealizzante dell'expropriation, quindi alla spiritualizzazione spettrale che è all'opera in ogni *téchne*. Tentazione di aggiungere un post-scriptum aporetico al verbo di Freud, che incatenò in una stessa storia comparativa tre dei traumi inflitti al narcisismo dell'uomo così de-centrato: il trauma psicologico (il potere dell'inconscio sull'io cosciente, scoperta della psicoanalisi), poi il trauma biologico (la discendenza animale dell'uomo scoperta da Darwin - al quale del

resto Engels fa allusione nella Prefazione del 1888 al Manifesto), infine il trauma cosmologico (la Terra copernicana non è più il centro dell'universo, e ciò diviene sempre più vero, si potrebbe dire per trarne un bel po' di conseguenze quanto ai confini del geo-politico). La nostra aporia tenderebbe qui a questo: non c'è più nome né teleologia per determinare la mossa (coup) marxista e il suo soggetto. Freud credeva di sapere, lui, che cos'è l'uomo e il suo narcisismo. La mossa marxista è, in una forma talvolta messianica o escatologica, tanto l'unità progettata di un pensiero e di un movimento operaio, quanto la storia del mondo totalitario (nazismo e fascismo compresi, avversari inseparabili del totalitarismo staliniano). E forse per l'uomo la ferita più profonda, nel corpo della sua storia e nella storia del suo concetto, più traumatizzante ancora che la lesione (Kränkung) "psicologica" prodotta sotto i colpi della psicoanalisi, la terza e la più grave agli occhi di Freud.<sup>1</sup> Perché sappiamo che il colpo inferito che porta l'enigmatico nome di Marx accumula e riunisce anche gli altri tre. Dunque oggi li presuppone, benché non l'abbia fatto nel secolo scorso. Inferendo questi tre colpi, porta al di là di essi, così come porta il nome di Marx pur debordandolo infinitamente: il secolo del "marxismo" è stato forse quello del decentramento tecno-scientifico ed effettivo della Terra, del geo-politico, dell'anthropos nella sua identità onto- teologica o nelle sue proprietà genetiche, dell'ego cogito - e del concetto stesso di narcisismo, le cui aporie sono, diciamo così per fare in fretta ed economizzare un gran numero di riferimenti, il tema esplicito della decostruzione. Questo trauma continua a essere negato dal movimento stesso che tenta di attutirlo, di assimilarlo, di interiorizzarlo e di incorporarlo. In questo lavoro del lutto in corso, in questo compito interminabile, il fantasma resta quel che dà più da pensare - e da fare. Insistiamo e precisiamo: a fare e a fare accadere così come a lasciar accadere.

Ma gli spettri di Marx entrano in scena dall'altro lato. Si nominano secondo l'altro senso del genitivo - e quest'altra

grammatica dice più che la grammatica. Gli spettri di Marx sono anche i suoi. Sono forse innanzitutto i fantasmi che lo hanno abitato, i revenants da cui Marx è stato occupato e che avrà voluto dapprima assoggettarsi; il che non significa che disponesse dei loro segreti; e neanche che, a sua volta, avesse tematizzato la ricorrenza ossessiva di quel che sarebbe così un tema, se del revenant si potesse dire che si lascia porre lì, esporre davanti a sé, il che appunto dovrebbe invece fare un tema o un sistema, una tesi o una sintesi. Ma uno spettro, se ce n'è, squalifica appunto tutti questi valori.

Noi chiameremo ormai con queste parole, gli spettri di Marx, certe figure di cui Marx sarà stato il primo a paventare, talvolta a descrivere, la venuta. Quelli che annunciano il meglio e di cui avrà salutato l'evento, quelli che riguardano o minacciano il peggio, di cui avrà ricusato la testimonianza. Ci sono molteplici tempi dello spettro. Il proprio di uno spettro, se ce n'è, è che non si sa se ritornando testimonia di un vivente passato o di un vivente futuro, poiché il revenant può contrassegnare già il ritorno dello spettro di un vivente promesso. Intempestività, ancora, disaggiustamento del contemporaneo. In questo senso, il comunismo è sempre stato e resterà spettrale: resta sempre a venire e si distingue, al pari della democrazia, da ogni presente vivente in quanto pienezza della presenza a sé, in quanto totalità di una presenza effettivamente identica a se stessa. Le società capitalistiche possono sempre tirare un sospiro di sollievo e dirsi: il comunismo è finito dopo il crollo dei totalitarismi del XX secolo, e non solo è finito, ma non ha mai avuto luogo, non è stato che un fantasma. Non possono che negare ciò che è comunque innegabile: che un fantasma non muore mai, ma resta sempre a venire e a rivenire.

Nel Manifesto del partito comunista, ricordiamo, un primo nome ritorna tre volte nella stessa prima pagina, ed è "spettro" (Gespenst): "Uno spettro si aggira per l'Europa - dice Marx nel 1847 - lo spettro del comunismo" (Ein Gespenst geht um in

Europa - das Gespenst des Kommunismus). Marx, a meno che non si tratti dell'altro, Engels, mette allora in scena, nel tempo di qualche paragrafo, il terrore che questo spettro suscita in tutte le potenze della vecchia Europa. Ormai non si parla che di lui. Tutti i fantasmi si proiettano sullo schermo di questo fantasma (cioè su un assente, poiché lo schermo stesso è fantomatico, come nella televisione del domani che si avvarrà di un supporto "schermico" e proietterà le sue immagini - a volte immagini di sintesi - proprio come il suono del telefono in fondo all'orecchio, e cioè direttamente nell'occhio). Si scrutano con ansia i segnali, i tavoli che si spostano, i piatti fuori posto. Sta per rispondere? Come nello spazio di una stanza durante una seduta spiritica, ma a volte è quel che chiamiamo la strada, si sorvegliano i beni e i mobili,<sup>2</sup> si tenta di aggiustare tutta la politica sull'ipotesi spaventosa di una visita. I politici sono dei veggenti o dei visionari. Si desidera e si teme un'apparizione di cui si sa che non presenterà nessuno in persona, ma darà una serie di colpi da decifrare. Si costruiscono allora tutte le alleanze possibili per scongiurare questo comune avversario, "lo spettro del comunismo". L'alleanza significa: morte allo spettro. Lo si convoca per revocarlo, non si vede che con i suoi occhi (on ne jure que par lui), ma per scongiurarlo. Non si parla che di lui. Ma che altro fare, dal momento che non c'è, questo fantasma, come ogni fantasma degno di tale nome? E anche quando c'è, ovvero c'è senza esserci, si sente che da sotto l'elmo, sicuramente, lo spettro guarda; scruta, osserva, fissa gli spettatori e i veggenti ciechi, ma non lo si vede vedere, resta invulnerabile sotto la sua armatura con visiera. Allora non si parla che di lui, ma per scacciarlo, escluderlo, esorcizzarlo. La stanza è allora la vecchia Europa che raccoglie tutte le sue forze (alle Mach te des alten Europas). In fondo, anche se si tenta di esorcizzare o di scongiurare lo spettro, non si sa nemmeno di chi e di che cosa si parla tra i congiurati. Comunismo è un nome per i congiurati, la santa alleanza è una caccia sacra: "Tutte le potenze della vecchia

Europa si sono alleate (verbundet) in una santa battuta di caccia (zu einer heiligen Hetzjagd) contro questo spettro (gegen dies Gespenst)".

Chi potrebbe negarlo? Se si sta costituendo un'alleanza contro il comunismo, un'alleanza della vecchia o della nuova Europa, è pur sempre una santa alleanza. La figura paterna del Santo Padre, il papa, allora citato da Marx, vi figura ancora oggi in buona posizione, nella persona di un vescovo polacco che si vanta, in ciò confermato da Gorbaciov, di non aver avuto un ruolo irrilevante nel crollo del totalitarismo comunista in Europa e nell'avvento di un'Europa che, ormai, potrà essere quello che avrebbe sempre dovuto essere, secondo lui: un'Europa cristiana. Come nella Santa Alleanza del XIX secolo, la Russia potrebbe di nuovo farne parte. È per questo che abbiamo insistito sul neo-evangelismo - neo-evangelismo hegeliano - di una retorica tipo "Fukuyama". Quello che Marx denunciava con tanta verve e tanta veemenza nella teoria stirneriana dei fantasmi era proprio un neo-evangelismo hegeliano. Lo vedremo meglio in seguito, ma bisogna già ora segnalare questo incrocio. Lo riteniamo significativo.

A quel tempo, lo spettro di cui Marx parlava c'era senza esserci. Non c'era ancora. Non ci sarà mai. Non c'è Dasein dello spettro, ma non c'è Dasein senza l'inquietante estraneità, senza la strana familiarità (Unheimlichkeit) con qualche spettro. Che cos'è uno spettro? Che storia ha, e qual è il suo tempo?

Lo spettro, come indica il suo nome, è la frequenza di una certa visibilità. Ma la visibilità dell'invisibile. E la visibilità, per essenza, non si vede: perché resta epékeina tes ousias, al di là del fenomeno o dell'essente. Lo spettro è anche, tra altre cose, quel che si immagina, quel che si crede e che si progetta: su uno schermo immaginario, là dove non c'è nulla da vedere. Neanche lo schermo, a volte, e uno schermo ha sempre, in fondo, nel fondo che è, una struttura di apparizione dileguante. Ma ecco che non si può più arrestare l'occhio per scrutare il ritorno. Da cui la teatralizzazione della parola stessa, e la speculazione

spettacolarizzante sul tempo. Bisogna capovolgere ancora una volta la prospettiva: fantasma o revenant, sensibile insensibile, visibile invisibile, lo spettro, soprattutto, ci vede. Dall'altra parte dell'occhio, effetto visiera, ci guarda prima ancora che noi lo vediamo, o che vediamo tout court. Ci sentiamo osservati, a volte sorvegliati da lui anche prima di ogni apparizione. Soprattutto, ed ecco l'evento, poiché lo spettro è dell'evento, ci vede mentre ci visita. Ci rende visita. Visita dopo visita, perché ritorna a vederci e perché visitare, frequentativo di visere (vedere, esaminare, contemplare), traduce bene la ricorrenza o la revenance, la frequenza di una visita. Che non significa sempre e comunque il momento di un'apparizione generosa o di una visione amichevole, ma può significare anche l'ispezione severa o la perquisizione violenta. Con la conseguente persecuzione, la concatenazione implacabile. Tenuto conto di questa ripetizione, possiamo allora chiamare frequentazione il modo sociale della hantise, il suo stile originale. Più di altri, lo vedremo tra breve, Marx viveva nella frequentazione degli spettri.

Uno spettro sembra presentarsi, nel corso di una visita. Ce lo si rappresenta, ma non è presente, così com'è, in carne e ossa. Questa non-presenza dello spettro esige che si prendano in considerazione il suo tempo e la sua storia, la singolarità della sua temporalità o della sua storicità. Quando, nel 1847- 1848, Marx nomina lo spettro del comunismo, lo iscrive in una prospettiva storica che è esattamente l'inverso di quella cui inizialmente avevo pensato proponendo un tale titolo, "gli spettri di Marx". Laddove io ero tentato di nominare in tal modo la persistenza di un presente passato, il ritorno di un morto, una riappropriazione fantomale di cui il lavoro del lutto mondiale non giunge a sbarazzarsi, di cui sfugge anticipatamente l'incontro, che scaccia (esclude, bandisce e a un tempo perseguita), Marx, invece, annuncia e chiama la presenza a venire. Sembra predire e prescrivere: ciò che per il momento, nella rappresentazione ideologica della vecchia Europa, non è che uno spettro, dovrebbe

in futuro diventare una realtà presente, e cioè vivente. Il Manifesto lancia un appello, si appella a questa rappresentazione della realtà vivente: bisogna fare in modo che in avvenire questo spettro - e innanzitutto un'associazione di lavoratori costretta al segreto fino agli anni intorno al '48 - diventi una realtà, e una realtà vivente. Bisogna che questa vita reale si mostri e si manifesti, che si presenti al di là dell'Europa, della vecchia o della nuova Europa, nella dimensione universale di una Internazionale.

Ma bisogna anche che si manifesti nella forma di un mani festo che sia il Manifesto di un partito. Perché Marx dà già una forma-partito alla struttura propriamente politica della forza che dovrà essere, secondo il Manifesto, il motore della rivoluzione, della trasformazione, dell'appropriazione, quindi finalmente della distruzione dello Stato, e della fine del politico come tale. (Siccome questa fine singolare del politico corrisponderebbe alla presentazione di una realtà assolutamente vivente, c'è una ragione in più per pensare che l'essenza del politico avrà sempre la figura inessenziale, l'anessenza stessa di un fantasma.)

Ed ecco ora uno dei motivi insoliti di cui dovremo parlare stasera: nel mondo politico che si annuncia, e forse in una nuova epoca della democrazia, quel che tende a scomparire è forse proprio il dominio della forma di organizzazione chiamata partito, il rapporto partito-Stato, che a rigore è durato appena due secoli, o poco più, in un lasso di tempo cui appartengono allo stesso titolo alcune forme determinate della democrazia parlamentare e liberale, le monarchie costituzionali, i totalitarismi nazista, fascista o sovietico. Nessuno di questi regimi sarebbe stato possibile senza ciò che si potrebbe chiamare l'assiomatica del partito. Ora, come pare annunciarsi dappertutto nel mondo d'oggi, la struttura partito diviene non solo sempre più sospetta (e per ragioni che non sono ancora più, non più necessariamente, "reazionarie", quelle della reazione individualista classica), ma radicalmente inadatta alle nuove condizioni - tele-tecno-mediatiche - dello spazio pubblico, della

vita politica, della democrazia e dei nuovi modi di rappresentazione (parlamentare e non parlamentare) che richiede. Una riflessione su ciò che ne sarà domani del marxismo, della sua eredità o del suo testamento, dovrà riguardare, tra tante altre cose, la finitudine di un certo concetto o di una certa realtà del partito. E, naturalmente, del suo correlato statale. Si assiste a un movimento che saremmo tentati di descrivere come una decostruzione dei concetti tradizionali di Stato, e dunque di partito e di sindacato. Benché non significhino l'estinzione dello Stato, nel senso marxista o gramsciano, non se ne può analizzare la singolarità storica al di fuori dell'eredità marxista - nella misura in cui l'eredità è più che mai un filtro critico e trasformatore, nella misura in cui, cioè, non si tratta più di essere semplicemente per o contro lo Stato in generale, per la sua vita o la sua morte in generale. C'è stato un momento, nella storia della politica europea (e, naturalmente, americana), in cui era un gesto reazionario appellarsi alla fine del partito, come pure analizzare l'inadeguatezza tra la democrazia e le strutture parlamentari esistenti. Ci spingiamo qui a dire, con molte precauzioni, teoriche e pratiche, che ormai non è più così, non più sempre così (le vecchie forme della lotta contro lo Stato potranno infatti sopravvivere a lungo): bisogna eliminare un tale equivoco perché non sia più così. L'ipotesi è che questa trasformazione sia già iniziata, e sia irreversibile.

Il partito comunista universale, l'Internazionale comunista sarà, diceva il Manifesto, l'incarnazione finale, la presenza reale dello spettro, quindi la fine dello spettrale. Questo futuro non è descritto, non è previsto in maniera constativa, è annunciato, promesso, evocato in maniera performativa. Dal sintomo Marx inferisce una diagnosi e una prognosi. Il sintomo che legittima la diagnosi è che la paura del fantasma comunista esiste. Se ne hanno segni osservando la Santa Alleanza europea. Essi devono ben significare qualcosa, ovvero che le potenze europee



riconoscono, attraverso lo spettro, la potenza del comunismo ("Il comunismo è di già riconosciuto come potenza [als eine Macht] da tutte le potenze europee"). Quanto alla prognosi, non consiste solo nel prevedere (gesto di tipo constativo), ma anche nell'evocare l'avvento, in avvenire, di un manifesto del partito comunista che, precisamente sotto la forma performativa dell'appello, trasformerà la leggenda dello spettro, non ancora nella realtà della società comunista, ma in un'altra forma dell'evento reale (a metà strada tra lo spettro leggendario e la sua incarnazione assoluta): il Manifesto del partito comunista. Parousia della manifestazione del manifesto. Come partito. Non come un partito che per di più sarebbe, in questo caso, comunista. Di cui il comunismo sarebbe un predicato. Ma come partito che porterebbe a compimento l'essenza del partito come partito comunista. Ecco l'appello, ovvero il Manifesto in vista del Manifesto, l'automanifestazione del manifesto, in cui consiste l'essenza di ogni manifesto che chiama se stesso, dicendo "è tempo", il tempo si ricongiunge e si assesta (ajointe) qui, adesso, un adesso che avviene a sé nell'atto e nel corpo di questa manifestazione, "è ormai tempo" che io diventi manifesto, che diventi manifesto il manifesto che altro non è se non questo, qui, adesso, io, il presente, arriva, testimone e congiunto, ecco appunto il manifesto che io sono o che opero, nell'operazione di quest'opera, in atto, io non sono me stesso se non in questa manifestazione, in questo stesso istante, in questo libro, eccomi: "È ormai tempo (Es ist hohe Zeit) che i comunisti esponano apertamente in faccia a tutto il mondo il loro modo di vedere, i loro fini, le loro tendenze, e che contrappongano (entgegenstellen) alla favola dello spettro del comunismo (den Märchen vom Gespenst des Kommunismus) un manifesto del partito stesso". Di che cosa è testimone, questo manifesto? E chi testimonia che cosa? In quale lingua? La frase seguente parla della molteplicità delle lingue: non già di tutte le lingue, ma di alcune, e dei comunisti di differenti nazionalità riuniti a Londra. Il Manifesto, dice il Manifesto in tedesco, sarà

pubblicato in inglese, in francese, in tedesco, in italiano, in fiammingo e in danese. Anche i fantasmi parlano lingue diverse, lingue nazionali, come il denaro da cui sono, lo vedremo, inseparabili. In quanto moneta, il denaro porta dei caratteri locali e politici, "parla linguaggi ufficiali differenti e porta uniformi nazionali differenti".<sup>3</sup> Ripetiamo la nostra questione intorno al manifesto in quanto parola o lingua della testimonianza. Chi testimonia di che cosa? In che cosa il "cosa" determina il "chi", l'uno non precedendo mai l'altro? Perché questa manifestazione assoluta di sé non si attesta, a prendere il partito del partito, se non per contestare e rigettare il fantasma? Che ne è del fantasma, allora, in questa lotta? E chi vi si risolve (*pris à parti*) o ne testimonia, con effetti di elmo e di visiera?

Così evocata, la struttura dell'evento resta difficile da analizzare. La leggenda<sup>4</sup> dello spettro, il racconto, la favola (*Marchen*) verrebbe abolita nel Manifesto, come se lo spettro stesso, pur senza divenire realtà (il comunismo stesso, la società comunista), dopo aver dato corpo a una spettralità di leggenda, uscisse da sé, chiamasse a uscir dalla leggenda senza entrare nella realtà di cui è spettro. Per il fatto di non essere né reale né leggendaria, qualche "Cosa" avrà fatto paura e continua a far paura nell'equivoco di questo evento, e nella spettralità singolare di questo enunciato performativo, cioè dello stesso marxismo. (E la questione di questa sera potrebbe riassumersi così: che cos'è un enunciato marxista? Sedicente marxista? O più precisamente: che sarà ormai un tale enunciato? E chi potrebbe dire "io sono marxista", o "io non sono marxista"?)

Far paura, farsi paura. Paura ai nemici del Manifesto, ma forse a Marx e agli stessi marxisti. Poiché si potrebbe tentare di spiegare tutta l'eredità totalitaria del pensiero di Marx, ma anche gli altri totalitarismi che non per caso o giustapposizione meccanica gli furono contemporanei, come una reazione di panico davanti al fantasma in generale. La risposta al fantasma che il comunismo rappresentava per gli Stati capitalistici

(monarchici, imperiali o repubblicani) della vecchia Europa in generale è stata una guerra impaurita e senza pietà, nel corso della quale soltanto hanno potuto costituirsi, inaspriti fino alla mostruosità di un rigore cadaverico, il leninismo e poi il totalitarismo staliniano. Ma dal momento che anche l'ontologia marxista si batte contro il fantasma in generale, in nome della presenza vivente come effettività materiale, tutto il processo "marxista" della società totalitaria rispondeva anch'esso allo stesso panico. Mi sembra che si debba prendere sul serio una tale ipotesi. Ci imbattemmo più avanti, tra Stirner e Marx, con la fatalità essenziale del riflesso riflessivo, del "farsi paura", nell'esperienza del fantasma. È come se Marx e il marxismo fossero fuggiti via, si siano sfuggiti, come se si fossero fatti paura a vicenda. Nel corso della stessa caccia, della stessa persecuzione, dello stesso infernale inseguimento. Rivoluzione contro la rivoluzione, come suggerisce l'immagine dei Miserabili. Più precisamente, tenuto conto del numero e della frequenza, è come se avessero avuto paura di qualcuno in loro. Non avrebbero dovuto, si penserà un po' troppo in fretta. I totalitarismi nazista e fascista si trovarono tanto da una parte quanto dall'altra, in questa guerra di fantasmi, ma nel corso di una sola e medesima storia. E ci sono così tanti fantasmi in questa tragedia, nei carnai di tutti i campi, che nessuno potrà mai essere certo di essere da un solo e medesimo lato. È meglio saperlo. In breve, tutta la storia della politica europea, almeno, e almeno dopo Marx, è forse quella di una guerra impietosa tra campi solidali ed egualmente terrorizzati dal fantasma, il fantasma dell'altro e il proprio fantasma come fantasma dell'altro. La Santa Alleanza è terrorizzata dal fantasma del comunismo e ingaggia contro di lui una guerra che dura ancora, ma una guerra contro un campo anch'esso organizzato dal terrore del fantasma, quello che gli sta di fronte e quello che porta in se stesso.

Non c'è alcun "revisionismo"<sup>5</sup> nell'interpretare la genesi dei totalitarismi come reazioni reciproche alla paura del fantasma

che il comunismo ispira, a partire dal secolo scorso, al terrore che ispirò nei suoi avversari, ma che ritorse e provò anche in se stesso, tanto da precipitare la realizzazione mostruosa, l'effettuazione magica, l'incorporazione animista di una escatologia emancipatrice che avrebbe dovuto rispettare la promessa, l'esser-promessa di una promessa - e che non poteva essere un semplice fantasma ideologico, poiché la critica stessa dell'ideologia non aveva nessun'altra ispirazione.

Perché bisogna infine arrivarci: il revenant fu la persecuzione di Marx. Come quella di Stirner. Essi non hanno mai smesso, tutti e due, di perseguitare, il che è del tutto comprensibile, il loro persecutore, il loro proprio persecutore, il loro più intimo estraneo. Marx era attratto<sup>6</sup> dalla figura del fantasma, la detestava, la prendeva come testimone della sua contestazione, ne era tormentato (hanté), assillato, assediato, ossessionato. Dentro di sé, ma, naturalmente per respingerla, fuori di sé. In sé fuori di sé: ecco il luogo fuori luogo dei fantasmi, ovunque fingano di eleggere domicilio. Forse più di altri, Marx aveva dei revenants nella testa e sapeva senza sapere di che cosa parlava ("Mensch, es spukt in Deinem Kopfe!", gli si potrebbe dire parodiando Stirner). Ma per questa stessa ragione egli non amava affatto gli spettri da cui era attratto. Che- lo attraevano - o lo osservavano da sotto la visiera. Ne era senza dubbio ossessionato (questa parola fu sua, lo vedremo) ma, come contro gli avversari del comunismo, conduceva contro di essi una lotta senza pietà.

Come tutti gli ossessi, non dava tregua all'ossessione. Ne abbiamo mille indizi, alcuni più, altri meno espliciti. Per non citare che due esempi completamente differenti in questa ricca spettrologia, si potrebbe innanzitutto evocare di sfuggita la Dissertazione del 1841 (Differenza sulla filosofia della natura in Democrito ed Epicuro). Il giovanissimo Marx vi firma una dedica filiale (perché è sempre il padre, il segreto di un padre quello che un bimbo spaventato invoca in aiuto contro lo spettro: "I am thy

Father's Spirit [...] / am forbid To tell the secrets of my Prison-House"). In questa dedica si rivolge come un figlio a Ludwig von Westphalen, "consigliere intimo del governo a Treviri", "carissimo amico paterno" (seinen theu- ren väterlichen Freund). E parla allora di un segno d'amore filiale (diese Zeilen als erste Zeichen kindlicher Liebe) nei confronti di qualcuno davanti al quale "compaiono tutti gli spiriti del mondo" (vor dem alle Geister der Welt erscheinen) e che non indietreggiò mai dallo spavento davanti alle ombre dei fantasmi retrogradi (Schlagschatten der retrograden Gespen- ster) né davanti al cielo di quel tempo, spesso coperto di fosche nubi. Le ultime parole della dedica nominano lo spirito (Der Geist) come il "grande medico magico" (der grosse Zauberkundig Arzt) al quale questo padre spirituale si è affidato (anvertraut) e da cui trae tutta la sua forza per lottare contro il male del fantasma. È lo spirito contro lo spettro. In questo padre adottivo, in quest'eroe della lotta contro i fantasmi retrogradi (che Marx sembra implicitamente distinguere dal fantasma del progresso che sarà il comunismo, per esempio), il giovane Marx vede la prova vivente e visibile (argumentum ad oculos) del fatto che "l'idealismo non è una finzione ma una verità".

Dedica giovanile? Usanza convenzionale? Certo. Ma le parole non sono così usuali, sembrano calcolate, e la contabilità statistica può avere inizio. La frequenza conta. L'esperienza, l'apprensione del fantasma si accorda con la frequenza-, il numero (più d'uno), l'insistenza, il ritmo (delle onde, dei cicli e dei periodi). Ora, la dedica di gioventù continua a parlare e a moltiplicarsi, sembra più significativa e meno convenzionale quando si pone in rilievo, negli anni seguenti, l'accanimento a denunciare, e cioè a scongiurare, e con quale verve, ma anche con quale fascinazione, quel che L'Ideologia tedesca chiamerà la storia dei fantasmi (Gespenstergeschichte). Vi ritorneremo fra breve, brulicante, una folla di revenants ci attende: sudari, anime erranti, rumore di catene nella notte, gemiti, scoppi di risa

stridule, e tutte quelle teste, tante teste che ci guardano, invisibili, la più grande concentrazione di tutti gli spettri nella storia dell'umanità. Marx (ed Engels) cercano di mettervi ordine, cercano di identificare, fingono di contare. A stento.

Poco dopo, infatti, Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte si dispiega ancora, sulla stessa frequenza, come una spettro-politica e una genealogia di fantasmi, più precisamente una logica patrimoniale delle generazioni di fantasmi. Marx non smette di scongiurare e di esorcizzare. Distingue tra buoni e cattivi "fantasmi". A volte, nella stessa frase, tenta disperatamente di opporre, ma come è difficile e rischioso, lo "spirito della rivoluzione" (Geist der Revolution) al suo spettro (Gespenst). Sì, è difficile e rischioso. A causa del lessico, innanzitutto: al pari di spirito (esprit) e spirit, Geist può significare anche "spettro", e Marx crede di poterne sfruttare, pur controllandoli, gli effetti retorici. La semantica del Gespenst vaga (hante) per la semantica del Geist. Se c'è fantasma, è proprio quando, tra i due, la referenza esita, indecidibilmente, oppure non esita più, laddove avrebbe dovuto farlo. Ma se è così difficile e rischioso, al di là di ogni possibile controllo, se i due restano indiscernibili, e finalmente sinonimi, è perché, anche agli occhi di Marx, lo spettro sarà stato innanzitutto necessario, si direbbe anzi vitale al dispiegarsi storico dello spirito. Marx eredita infatti in primo luogo l'annotazione hegeliana sulla ripetizione nella storia, si tratti di grandi eventi, di rivoluzioni o di eroi (si sa bene: in primo luogo la tragedia, poi la farsa). Victor Hugo era veramente attento, lo si è visto, alla ripetizione rivoluzionaria. Una rivoluzione si ripete, e anzi ripete la rivoluzione contro la rivoluzione. Il 18 brumaio... ne conclude che, se gli uomini fanno la loro propria storia, è a condizione dell'eredità. L'appropriazione in generale, diremmo noi, è nella condizione dell'altro e dell'altro morto, di più di un morto, di una generazione di morti. Quel che si dice dell'appropriazione vale anche per la libertà, per la liberazione o per l'emancipazione. "Gli uomini fanno la propria storia (ihr eigenen Geschichte), ma non

la fanno in modo arbitrario (aus freien Stücken), in circostanze scelte da loro stessi, bensì nelle circostanze che essi trovano immediatamente davanti a sé, determinate dai fatti e dalla tradizione (überlieferten Umständen). La tradizione di tutte le generazioni scomparse (aller toten Geschlechter) grava (lastet) pesantemente sul cervello dei viventi [Marx dice "lastet wie ein Alp", cioè "pesa come un incubo", uno di quegli esseri spettrali che provocano incubi; come spesso accade nelle traduzioni, il fantasma cade nel dimenticatoio o, nel migliore dei casi, si dissolve in figure approssimative, per esempio la fantasmagoria, termine che oltretutto, in genere, si alleggerisce del senso letterale come di una zavorra che lo lega alla parola e alla parola pubblica] e proprio quando sembra ch'essi lavorino a trasformare se stessi e le cose, a creare ciò che non è mai esistito (noch nicht Dagewesenes zu schaffen), proprio in tali epoche di crisi rivoluzionaria essi evocano [scongiurano, precisamente, beschwören] con angoscia gli spiriti del passato (beschwören sie ängstlich die Geister der Vergangenheit zu ihrem Dienste herauf) per prenderli al loro servizio; ne prendono a prestito (entleihen) i nomi, le parole d'ordine per la battaglia (Schlachtparole), i costumi, per rappresentare sotto questo vecchio e venerabile travestimento e con queste frasi prese a prestito [mit dieser erborgten Sprache) la nuova scena della storia."<sup>7</sup>

Si tratta proprio di convocare (beschwören) degli spiriti come spettri nel gesto di uno scongiuro positivo, quello che giura per evocare e non per ricacciare. Ma ci possiamo attenere a questa distinzione? Perché, anche se un tale scongiuro può sembrare accogliente e ospitale, dal momento che evoca, lascia o fa venire il morto, non va però mai senza angoscia. E dunque senza un movimento di repulsione o di restrizione. Lo scongiuro non è semplicemente caratterizzato, non si lascia solo determinare per di più da una certa ansietà (come farebbe pensare l'avverbio ängstlich), è votato all'angoscia che è. Lo scongiuro è angoscia perché chiama la morte al fine di inventare il vivo e far vivere il

nuovo, per far venire alla presenza quel che ancora non c'è stato (noch nicht Dagewesenes). Questa angoscia di fronte al fantasma è propriamente rivoluzionaria. Se la morte grava sul cervello vivo dei viventi, e più ancora sul cervello dei rivoluzionari, deve ben avere qualche densità spettrale. Gravare (lasten) è anche caricare, tassare, imporre, indebitare, accusare, assegnare, ingiungere. E più c'è vita, più si aggrava lo spettro dell'altro, più esso appesantisce la sua imposizione. E più il vivente deve risponderne. Rispondere del morto, rispondere al morto. Corrispondere e spiegarsi, senza assicurazione né simmetria, con la hantise. Niente di più serio e di più vero, niente di più giusto di questa fantasmagoria. Lo spettro pesa, pensa, s'intensifica, si condensa all'interno stesso della vita, all'interno della vita più vivente, della vita più singolare (o, se si preferisce, più individuale). Che pertanto non ha più, e non deve più avere, fin tanto che vive, alcuna pura identità a sé né interno assicurato: è questo quel che tutti i filosofi della vita, anzi dell'individuo vivente o reale, dovrebbero ben pesare.<sup>8</sup>

Bisogna acuire il paradosso: più il nuovo irrompe, nella crisi rivoluzionaria, e più l'epoca è in crisi, più è "out of joint", più si ha bisogno di convocare l'antico, di "prenderlo a prestito" (emprunter). L'eredità degli "spiriti del passato" consiste, come sempre, nel prendere a prestito. Figure del prestito, figure fittizie (d'emprunt), figuralità come figura del prestito. E il prestito parla: linguaggio preso a prestito, nomi presi a prestito, dice Marx. Questione di credito, dunque, o di fede. Ma una frontiera instabile e appena visibile attraversa questa legge del fiduciario. Passa tra una parodia e una verità, ma una verità come incarnazione o ripetizione vivente dell'altro, una reviviscenza rigenerante del passato, dello spirito, dello spirito del passato da cui si eredita. La frontiera passa tra una riproduzione meccanica dello spettro e un'appropriazione così viva, interiorizzante, così assimilatrice dell'eredità e degli "spiriti del passato" che altro non è se non la vita dell'oblio, la vita come l'oblio stesso. Oblio di ciò



che è materno per far vivere in sé lo spirito. Sono le parole di Marx. E la sua lingua, e l'esempio della lingua non è un esempio fra altri. Designa l'elemento stesso di questi diritti di successione.

Così Lutero si travestì da apostolo Paolo; la rivoluzione del 1789-1814 indossò successivamente i panni della Repubblica romana e dell'Impero romano; e la rivoluzione del 1848 non seppe fare di meglio che la parodia (parodieren), ora del 1789, ora della tradizione rivoluzionaria del 1793-1795. Così il principiante che ha imparato una lingua nuova la ritraduce continuamente nella sua lingua materna, ma non riesce a possederne [ad appropriarsene: hat er sich nur angeeignet] lo spirito e ad esprimersi [a produrvi: in ihr produzieren<sup>1</sup> liberamente se non quando si muove in essa senza reminiscenze, e dimenticando in essa la propria lingua d'origine.<sup>9</sup>

Da un'eredità all'altra. L'appropriazione vivente dello spirito, l'assimilazione di una nuova lingua, è già un'eredità. E l'appropriazione di un'altra lingua è qui figura della rivoluzione. Quest'eredità rivoluzionaria suppone, è vero, che si finisca per dimenticare lo spettro, quello della lingua primitiva o materna: per dimenticare, non quello che si eredita, ma la preeredità a partire da cui si eredita. Quest'oblio non è che un oblio. Perché quel che si sarà dimenticato è stato certo indispensabile. Bisogna passare attraverso la pre-eredità, sia pure parodiandola, per appropriarsi della vita di una nuova lingua o fare la rivoluzione. Ma per quanto l'oblio corrisponda al momento dell'appropriazione vivente, Marx non lo valorizza così semplicemente, come si potrebbe credere. Le cose sono molto complicate. Si deve dimenticare lo spettro e la parodia, sembra dire Marx, perché la storia continui. Ma se ci si accontenta di dimenticare, si cade nella piattezza borghese: che noia, la vita. Non bisogna perciò dimenticarlo, bisogna ricordarselo, e pur in questa memoria dimenticarlo quanto basta a "ritrovare lo spirito della rivoluzione, non a rimetterne in circolazione il fantasma " (*den Geist der Revolution wiederzufinden, nicht ihr Gespenst wieder umgehen machen*; corsivi miei).

Ecco la piega di "una differenza esplosiva" (ein springender Unterschied), dice Marx, tra due modalità o due temporalità nello scongiuro del morto (Totenbeschwörung), nell'evocazione o nella convocazione dello spettro. Bisogna dire proprio che si somigliano. Si contaminano talvolta in maniera così inquietante, poiché il simulacro consiste appunto nel mimare il fantasma o nel simulare il fantasma dell'altro, che la differenza "esplosiva" esplode, appunto, all'origine, e non salta agli occhi che per saltare davanti agli occhi. Per scomparire aparendo, nel fenomeno del suo fantasma. Tuttavia Marx tiene a questa differenza, come alla vita; la illustra in una di quelle eloquenti epopee rivoluzionarie alla quale non si potrebbe far giustizia che ad alta voce, fino a perdere il fiato. Comincia così, con lo scongiuro (Beschwörung) dei morti a misura della storia mondiale (weltgeschichtliche Totenbeschwörung).

Al solo considerare queste evocazioni storiche di morti, si palesa tosto una spiccata differenza. Camille Desmoulins, Danton, Robespierre, Saint-Just, Napoleone, tanto gli eroi quanto i partiti e la massa della vecchia Rivoluzione francese adempirono, in costume romano e con frasi romane, il compito dei tempi loro (die Aufgabe ihrer Zeit), quello di liberare dalle catene e di instaurare la moderna società borghese. Gli uni spezzarono le terre feudali, e falciarono le teste feudali cresciute sopra di esse. L'altro creò nell'interno della Francia le condizioni per cui poté cominciare a svilupparsi la libera concorrenza, poté essere sfruttata la proprietà fondiaria suddivisa, [...] e così al di là dei confini francesi [...].<sup>10</sup>

Ma la sincronia non ha alcuna chance, nessun tempo è contemporaneo a se stesso, né quello della Rivoluzione, che insomma non ha mai luogo al presente, né i tempi che seguono e si inseguono. Che succede? Niente, nientemeno che l'oblio. Innanzitutto questo compito, che fu comunque quello del loro tempo (die Aufgabe ihrer Zeit), appare in un tempo già dislocato, lussato, fuori di sesto ("out of joint" o "aus den Fugen"): non può presentarsi che nella hantise romana, nell'anacronia del costume e della frase antichi. Poi, una volta assolto il compito ri-

voluzionario, sopraggiunge necessariamente l'amnesia. Essa era già nel programma dell'anacronia, nel "compito del loro tempo". L'anacronia pratica e promette l'oblio. La società borghese dimentica, nella sua sobria piattezza, "che i fantasmi dell'epoca romana avevano vegliato attorno alla sua culla" (dass die Gespenster der Ròmerzeit ihre Wiege gehiitet hatten). Questione di testa, come sempre secondo Marx, questione di capo e di spirito: nell'ordine amnesico della borghesia capitalista (quella che vive, come un animale, dell'oblio dei fantasmi), la bocca rimpiazza la testa alla sommità, la testa di lardo di un re borghese, ingrassato, sedentario rimpiazza la testa politica e nervosa dei rivoluzionari in marcia. La traduzione francese perde molto spesso questi tratti:

I suoi veri generali (ihre wirklichen Heerführen) sedevano al banco del commerciante, e la testa di lardo (Speckkopf) di Luigi xvili era la sua testa politica (ihr politisches Haupt). Completamente assorbita nella produzione della ricchezza e nella lotta pacifica della concorrenza, essa finì col dimenticare che i fantasmi dell'epoca romana avevano vegliato attorno alla sua culla. Ma per quanto poco eroica sia la società borghese, per metterla al mondo erano però stati necessari l'eroismo, l'abnegazione, il terrore, la guerra civile e le guerre tra i popoli.<sup>11</sup>

Marx moltiplica allora gli esempi di questa anacronia ritmata. Ne analizza le pulsioni e gli impulsi. Ci prende piacere, il piacere della ripetizione: e a vederlo così sensibile a queste onde compulsive, si ha l'impressione che non mostri solo a dito: prende il polso della storia. E ascolta una frequenza rivoluzionaria. A scatti regolari, essa fa alternare lo scongiuro e l'abiura degli spettri. Si convoca, è lo scongiuro positivo, il grande spettro della tradizione classica (Roma), per mettersi all'altezza della tragedia storica, ma già per nascondersi, nell'illusione, il contenuto mediocre dell'ambizione borghese. Poi, a cose fatte, si revoca il fantasma, ed è l'abiura, si dimentica il fantasma come se ci si risvegliasse da una allucinazione. Cromwell aveva già parlato

la lingua dei profeti ebrei. Ma, condotta a termine la rivoluzione borghese, il popolo inglese preferisce Locke ad Abacuc. Viene il 18 brumaio, e la ripetizione si ripete. Ed è allora che Marx intende distinguere tra lo spirito (Geist) della rivoluzione e il suo spettro (Gespenst), come se quello non richiamasse già questo, come se tutto non passasse, e lo ammette anche lui, attraverso differenze all'interno di una fantasmatica tanto generale quanto irriducibile. Lungi dall'organizzare il buon schematismo di una costituzione del tempo, quest'altra immaginazione trascendentale dà la sua legge a un'invincibile anacronia. Intempestivo, "out of joint", anche e soprattutto se la sua ora è giunta, lo spirito della rivoluzione è interamente fantasmatico e anacronistico. Deve esserlo - e fra tutte le questioni che questo discorso ci assegna, una delle più necessarie riguarderebbe senz'altro l'articolazione tra questi concetti indissociabili e che devono, se non identificarsi, almeno passare l'uno nell'altro senza attraversare alcuna rigorosa frontiera concettuale: spirito della rivoluzione, realtà effettiva, immaginazione (produttiva o riproduttiva), spettro (Geist der Revolution, Wirklichkeit, Phantasie, Gespenst):

La resurrezione dei morti (Die Totenerwecklung) servì dunque in quelle rivoluzioni a magnificare (verherrlichen) le nuove lotte, non a parodiare (parodieren) le antiche; a esaltare nella fantasia (in der Phantasie) i compiti che si ponevano, non a sfuggire alla loro realizzazione; a ritrovare lo spirito della rivoluzione, non a rimetterne in circolazione il fantasma. Dal 1848 al 1851, della vecchia rivoluzione non circolò altro che lo spettro [Gespenst], a partire da Marrast, il républicain en gants jaunes, che si camuffò con la maschera del vecchio Bailly, sino all'avventuriero che nasconde le sue fattezze ripugnanti e triviali sotto la mortuaria maschera di ferro di Napoleone.<sup>12</sup>

Marx mira spesso alla testa, e al capo. Le figure del fantasma sono innanzitutto volti. Ne va dunque delle maschere, se non, questa volta, di elmo e visiera. Ma tra lo spirito e lo spettro, tra la tragedia e la commedia, tra la rivoluzione in marcia e quel che la colloca nella parodia, non c'è che la differenza di un tempo tra

due maschere. Ne va dello spirito quando Lutero assume la maschera (maskierte sich) dell'apostolo Paolo, ne va dello spettro, di "parodia" e "caricatura", con la testa di lardo di Luigi XVIII o con la maschera mortuaria (Totenlarve) di Napoleone il grande sul volto di Napoleone il piccolo.

Bisogna fare un passo in più. Bisogna pensare l'avvenire, cioè la vita. Cioè la morte. Marx riconosce, certo, la legge di questa anacronia fatale, ed è forse alla fine sensibile quanto noi alla contaminazione essenziale dello spirito (Geist) da parte dello spettro (Gespenst). Ma vuole farla finita con questa contaminazione, ritiene che sia possibile, dichiara che lo si deve fare. Crede all'avvenire e vuole affermarlo, lo afferma, ingiunge la rivoluzione. Detesta tutti i fantasmi, quelli buoni e quelli cattivi, pensa che si possa rompere con questa frequentazione. E come se ci dicesse, a noi che non ci crediamo per nulla: proprio quello che voi credete di chiamare sottilmente legge dell'anacronia è anacronistico. Questa fatalità pesava sulle rivoluzioni del passato. Quelle che sopraggiungono, al presente e nell'avvenire (ciò che Marx sempre preferisce, come tutti, come la vita stessa, ed è la tautologia della preferenza), quelle che si annunciano a partire dal XIX secolo devono distogliere lo sguardo dal passato, dal suo Geist come dal suo Gespenst. Insomma, devono cessare di ereditare. Non devono neanche fare più quel lavoro del lutto nel corso del quale i vivi si intrattengono e giocano con i morti, si occupano dei morti, si lasciano intrattenere e occupare e giocare dai morti, li parlano e gli parlano, portano il loro nome e usano il loro linguaggio. No, non più memorie rivoluzionarie, abbasso il monumento, sipario sul teatro d'ombre e sull'eloquenza funeraria, distruggiamo il mausoleo per folle popolari, mandiamo in pezzi le maschere mortuarie sotto feretri di vetro. Tutto questo è la rivoluzione del passato. Già, ancora nel XIX secolo. Già nel XIX secolo si deve smetterla di ereditare in questo modo, si deve dimenticare quella forma di oblio sulla frequenza di ciò che si

chiama lavoro del lutto, la hantise sia dello spirito che dello spettro:

La rivoluzione sociale del secolo decimonono non può trarre la propria poesia (ihre Poesie) dal passato, ma solo dall'avvenire. Non può cominciare a essere se stessa prima di aver liquidato ogni fede superstiziosa nel passato. Le precedenti rivoluzioni avevano bisogno di reminiscenze storiche per farsi delle illusioni sul proprio contenuto (um sich uber eigenen Inhalt zu betàuben). Per prendere coscienza del proprio contenuto [il suo proprio contenuto, di nuovo: um bei ihrem eignen Inhalt anzukommen], la rivoluzione del secolo decimonono deve lasciare che i morti seppelliscano i loro morti. Prima la frase sopraffaceva il contenuto; ora il contenuto trionfa sulla frase.<sup>13</sup>

Le cose son lungi dall'essere semplici. Bisogna tendere l'orecchio e leggere da vicino, fare i conti con ogni parola della lingua, e noi siamo ancora al cimitero, i becchini lavorano duro, si dissotterrano dei teschi, si cerca di identificarli, uno alla volta, Amleto ricorda che questo "aveva una lingua" e che cantava. Che cosa vuol dire Marx? Anche lui è morto, non dimentichiamolo, e più di una volta, appunto, dovremmo saperlo, il che non è poi tanto facile, dal momento che capita così spesso, e noi ereditiamo da lui, alla nostra maniera, almeno da ognuno dei suoi vocaboli che sopravvivono, e che Marx non avrebbe mai potuto volere che li si dimenticasse senza dedicare loro almeno una qualche rispettosa attenzione, senza aver per esempio inteso l'ingiunzione rivoluzionaria di lasciare che i morti seppelliscano i morti, l'imperativo di un "oblio attivo", come non tarderà a dire un certo Nietzsche. Che cosa vuol dire Marx, Marx il morto? Egli sapeva bene che mai i morti hanno seppellito qualcuno. Nemmeno dei viventi che non fossero anche mortali, cioè atti a portare in loro, ovvero fuori di loro, e davanti a loro, l'impossibile possibilità della loro morte. Bisognerà sempre che dei mortali ancora viventi seppelliscano dei viventi già morti. I morti non hanno mai seppellito nessuno, ma neanche i viventi, dei viventi che fossero soltanto viventi, dei viventi immortali. Gli dèi non seppelliscono

mai nessuno. Né i morti in quanto tali, né i viventi in quanto tali hanno mai calato nessuno nella terra. Se Marx non può non saperlo, che cosa vuol dire allora? Che cosa esattamente (au juste) vuole? Cosa voleva allora, lui che è morto e sepolto? Voleva anzitutto, sembra, richiamarci al farsi-paura della paura di sé: durante le rivoluzioni passate, quelle morte, lo scongiuro convocava i grandi spiriti (i profeti ebrei, Roma ecc.), ma soltanto per dimenticare, per ricacciare indietro, per paura, per anestetizzare se stesso (sich betauben) davanti alla violenza del colpo che portava. Lo spirito del passato lo proteggeva contro il suo "contenuto proprio", era lì per proteggerlo da se stesso. Tutto si concentra allora nella questione di questo "contenuto" e di questo "contenuto proprio" al quale Marx si riferisce così frequentemente, e per ben tre volte, in queste poche celebri righe. Tutta la dislocazione anacronica si gioca nell'inadeguatezza tra la frase e il contenuto - il contenuto proprio, il contenuto appropriato. Marx ci crede.

Certo, questo disaggiustamento non finirà mai. Di sicuro si capovolgerà, e sarà la rivoluzione nella rivoluzione, la rivoluzione futura che vincerebbe, senza lutto, sulla rivoluzione passata: sarà alla fine l'evento, l'avvento dell'evento, la venuta dell'avvenire, la vittoria di un "contenuto proprio" che finirà appunto con l'aver la meglio sulla "frase". Tuttavia, nella rivoluzione passata, quando i becchini erano vivi, insomma, la frase debordava il contenuto. Di qui l'anacronia del presente rivoluzionario infestato (hanté) dai suoi antichi modelli. Ma nell'avvenire, e già nella rivoluzione sociale del XIX secolo ancora a venire, agli occhi di Marx (tutta la novità del nuovo abiterebbe questa dimensione sociale, al di là della rivoluzione politica o economica), l'anacronia o l'intempestività non si cancellerà in una qualche pienezza della parousia e della presenza a sé del presente. Il tempo sarà ancora "out of joint". Ma questa volta l'inadeguatezza concernerà l'eccesso del "contenuto proprio" rispetto alla "frase". Il "contenuto proprio" non farà più paura, non si nasconderà,

respinto dietro la retorica luttuosa dei modelli antichi e la smorfia delle maschere mortuarie. Deborderà la forma, farà strappare le vesti, supererà in velocità i segni, i modelli, l'eloquenza, il lutto. Non ci sarà più niente di ostentato, di apprestato: non più credito né figure prese a prestito. Ma per quanto ciò sembri paradossale, è nel tracimare dal bordo, nel momento in cui cederanno tutte le giunture tra la forma e il contenuto, che quest'ultimo sarà propriamente "proprio" e propriamente rivoluzionario. A rigor di logica, non si dovrebbe ammetterlo per nient'altro se non per la dismisura di questa disidentificazione intempestiva, quindi per alcunché di presentemente identificabile. Appena si identifica una rivoluzione, questa comincia a imitare, entra in agonia. Ecco la differenza poetica, perché Marx ci dice da dove la rivoluzione sociale dovrà attingere la sua "poesia". Ecco la differenza della stessa poesia tra il là della rivoluzione politica di ieri e il qui della rivoluzione sociale d'oggi, più precisamente di quest'oggi imminente di cui noi, ahimè, sappiamo adesso, oggi, che nel suo domani, da un secolo e mezzo, avrà dovuto indefinitamente, imperturbabilmente esporsi, talvolta per il meglio, più spesso per il peggio, qui piuttosto che là, a una delle più inesauribili fraseologie dell'umanità moderna: "Dort ging die Phrase uber den Inhalt, hier geht der Inhalt uber die Phrase hinaus". Sì e no, purtroppo.

Sarebbe stato necessario ovviamente moltiplicare gli esempi di questa implacabile anacronia in 11 18 brumaio di Luigi Bonaparte (e questo titolo, e la data, forniscono già il primo esempio di parodia luttuosa: in quel che è una famiglia, i Bonaparte, e la Francia, nella giuntura genealogica del pubblico e del privato).

Non ne prendiamo che uno, il più vicino alla lettera, cioè qui al corpo spettrale che ne occupa il luogo. Si tratta insomma, questa volta, di una parodia dello spettro. Una rivoluzione mette alla berlina lo "spettro rosso" che i controrivoluzionari avevano cercato in ogni modo di scongiurare. "Spettro rosso" fu anche il



nome di un gruppo rivoluzionario.<sup>14</sup> La piega supplementare che qui ci importa, è quella che assicura regolarmente il ritorcersi riflessivo di uno scongiuro: quelli che fanno paura si fanno paura, scongiurano per l'appunto lo spettro stesso che rappresentano. Lo scongiuro fa il lutto di se stesso e si ritorce contro la propria forza.

Ecco la nostra ipotesi: ben al di là di un "18 brumaio", questo ha continuato a succedere a quel che si chiama marxismo. Lungi dal proteggerlo dal peggio, questo ritorcersi dello scongiuro, questo contro-scongiuro ce lo avrebbe sicuramente precipitato. Nel terzo capitolo del 18 brumaio, Marx oppone ancora una volta la rivoluzione del 1848 alla prima Rivoluzione francese. Una retorica sicura ed efficace moltiplica i tratti di un'opposizione dominata da una figura maggiore: 1789, è la linea ascendente, vince l'audacia, si va sempre più lontano (costituzionali, girondini, giacobini), laddove nel 1848 si segue una linea discendente: mentre i costituzionali cospirano contro la Costituzione, i rivoluzionari si vogliono costituzionali e l'Assemblea nazionale impantana la sua onnipotenza nel parlamentarismo. La frase prevale decisamente sul contenuto:

[...] in nome dell'ordine una agitazione confusa e senza contenuto (inhaltlose Agitation); in nome della rivoluzione la più solenne predicazione di pace; passioni senza verità, verità senza passione, eroi senza azioni eroiche, storia senza avvenimenti (Geschichte ohne Ereignisse)

In che consiste qui questa assenza di eventi, e infine questa anastoricità? A che cosa somiglia? Risposta: a un'assenza di corpo, ovviamente. Ma chi ha perso il suo corpo? Ebbene, non un individuo vivente, non un soggetto, come si dice, reale, ma uno spettro, uno spettro rosso che i controrivoluzionari (in verità l'Europa intera: il Manifesto, era ieri) scongiuravano. E per questo che bisogna "rovesciare" le cose, capovolgere il racconto di Chamisso, La meravigliosa storia di Peter Schlemihl, l'uomo che

ha perso la propria ombra. Qui, ci dice Marx, "come uno Schlemihl a rovescio" (als umgekehrte Schlemihl), l'ombra ha perso il suo corpo nel momento in cui la rivoluzione è apparsa nell'uniforme dell'ordine. Lo spettro stesso, lo spettro rosso si è insomma disincarnato. Come se fosse possibile. Ma non è anche la possibilità, appunto, la virtualità stessa? E per capire la storia, cioè l'evenemenzialità dell'evento, non bisogna tenere in conto questa virtualizzazione? Non bisogna pensare che la perdita del corpo possa riguardare anche lo spettro? Al punto che sia allora impossibile discernere tra lo spettro e lo spettro dello spettro, lo spettro alla ricerca del contenuto proprio e dell'effettività vivente? Non la notte in cui tutte le vacche sono nere, ma grigio su grigio perché rosso su rosso. Perché non dimentichiamo mai che descrivendo queste ritorsioni, inversioni, conversioni senza bordo, Marx intende denunciare delle apparenze. La sua critica consiste anche nel dire: questi uomini e questi eventi che si scarnificano come uno Schlemihl capovolto il cui corpo è scomparso (abhanden gekommen ist), appaiono (erscheinen) così, certo, ma non si tratta che di un'apparizione, quindi anche di un'apparenza e infine di un'immagine, nel senso di fenomeno e nel senso della figura retorica. Resta che quel che sembra essere finalmente un'immagine, è anche, provvisoriamente, l'immagine finale, ciò che "appare alla fine" (endlich erscheint), grigio su grigio come rosso su rosso, nella parousia di questa rivoluzione abortita:

Se mai epoca della storia è stata dipinta in grigio su grigio (grau in grau), è ben questa. Uomini e avvenimenti appaiono come degli Schlemihl a rovescio (erscheinen als umgekehrte Schlemihl), come ombre cui è stato tolto il corpo. La rivoluzione stessa paralizza i suoi fautori e riempie di violenza e di passione soltanto i suoi avversari. Quando finalmente appare (endlich erscheint) lo "spettro rosso" (das "rote Gespenst"), continuamente evocato e scongiurato (heraufbeschworen und gebannt) dai controrivoluzionari, esso non appare col berretto frigio dell'anarchia sul capo, ma nell'uniforme dell'ordine, in pantaloni rossi (in roten Plumphosen).<sup>16</sup>

Da ambo i lati, tra rivoluzione e controrivoluzione, tra i democratici e Bonaparte, la guerra non oppone solo spettri e scongiuri, stregonerie animiste e incantazioni magiche, ma i simulacri di questi simulacri. Da ambo i lati, una riflessione speculare continua a rinviare il simulacro, cioè a differire fino all'abisso l'incontro del corpo vivente, l'evento reale, vivente, effettivo, la stessa rivoluzione, la rivoluzione propriamente detta, in persona. Il che non vieta a Marx di dare una data. E vero che la indica ogni volta tra parentesi quadre, è vero che si tratta di una domenica. Ma nella sua stessa singolarità, una data ripete, risuscita sempre il fantasma di un'altra di cui porta il lutto. E poi una domenica non è un giorno qualsiasi per una rivoluzione. Hegel aveva già chiamato speculativo un certo venerdì santo, Marx dà a vedere quel che si vede il giorno del Signore, l'apparizione attesa, il ritorno del morto, la resurrezione come ri-apparizione:

[...] effetti miracolosi della seconda [domenica di, Sonntag des Monats] di maggio 1852. La seconda [domenica] di maggio era diventata per loro [i signori democratici] una idea fissa, un dogma, come pei chiliasti il giorno in cui Cristo avrebbe dovuto risorgere (wiedererscheinen sollte) un'altra volta e dar principio al regno millenario. La debolezza aveva trovato un rifugio, come sempre, nella fede nei miracoli; credeva di aver battuto il nemico perché lo aveva esorcizzato, nella propria fantasia (in dern Phantasie weghexte) [...].<sup>17</sup>

e un po' dopo - è ancora domenica, lo stesso giorno, un'altra domenica -, la parola va ai fantasmi, alla fantasmagoria, all'anatema come formula di esorcismo (Bannformel), alla stregoneria, e la sopravvivenza non sarà durata che il tempo di un batter d'occhio: ecco il testamento di un popolo. Con la propria voce, di sua propria mano, un popolo subito accecato si dà la morte con un decreto mefistofelico:

[...] i lampi della stampa quotidiana, tutta la letteratura, le celebrità politiche e le nomee intellettuali (die geistigen Renom- tneen), il diritto

civile e quello penale, la libertà, égalité, fraternità e la seconda [domenica] di maggio del 1852, tutto è svanito come una fantasmagoria (wie eine Phantasmagorie) davanti alla formula magica (Bannformel) lanciata da un uomo che i suoi avversari stessi riconoscono essere tutt'altro che un mago (Hexenmeister). Il suffragio universale sembra sopravvissuto (überlebt) un momento soltanto per fare in faccia a tutto il mondo il proprio testamento olografo e dichiarare in nome del popolo stesso: "Tutto ciò che esiste merita di andare in rovina".<sup>18</sup>

Che cos'è successo in men che non si dica? Come descrivere questo gioco di prestigio? Un falso stregone, inconsistente quanto una sorta di fantasma in seconda, uno spettro ausiliario, un revenant di servizio (Luigi Bonaparte), lui pure ossessionato (hanté) dalla figura quasi paterna di un grande spettro (Napoleone Bonaparte e la Rivoluzione del 1789), ecco che, approfittando di un giorno di guardia, fa sparire la rivoluzione, come una fantasmagoria, attraverso un perverso, diabolico e inevidente esorcismo. Perché, se il suo scongiuro fa scomparire il popolo, in verità firma allo stesso tempo la propria scomparsa, la firma di proprio pugno: alienazione assoluta e ormai senza corpo, alienazione di sé che in tal modo non si appropria che della sua morte e non tramanda che il patrimonio della sua espropriazione.

Questi paradossi rispondono a una logica consistente e irriducibile? Oppure bisogna tenerne conto? Da un punto di vista retorico? Si tratta soltanto di effetti ricercati, all'interno di quel che talvolta si è creduto di poter sistemare (per esempio con Michel Henry<sup>19</sup>) tra i testi "politici" o "storici" di Marx, in opposizione ai suoi testi "filosofici"? La nostra ipotesi è altra. Certo, bisogna ben valutare la polemica, il talento oratorio, un arsenale linguistico non comune: una panoplia di argomenti e di immagini, una panoplia fantastica, in tempi in cui si diffuse il gusto dei revenants (di un certo teatro dei revenants, secondo una scenografia storicamente determinata poi che ogni epoca ha la sua scenografia, e noi abbiamo i nostri fantasmi). Bisogna tener conto, certo, dell'impegno singolare nella mobilità di un contesto

storico, tattico e strategico sempre differenziato. Ma al di là di questi limiti, ciò non deve impedire di riconoscere delle invarianti. C'è costanza, conseguenza e coerenza. Ci sono dei substrati discorsivi, la cui stratificazione fa sì che lunghe sequenze restino soggiacenti a formazioni effimere. Benché resti strutturale, come qui continuiamo a suggerire, una certa eterogeneità non separa i tipi di discorso, bensì opera all'interno di ognuno di loro. Nella sua forma filosofica, la paradossia dello spettro era già in programma nell'Ideologia tedesca, e lo resterà nel Capitale. E se la panoplia fantastica fornisce la retorica o la polemica in immagini o in fantasmi, questo dà forse a pensare che la figura del fantasma non sia una figura tra altre. E forse la figura nascosta di tutte le figure. A questo titolo, non sarebbe forse più figura di un'arma tropica tra altre. Non ci sarebbe alcuna metaretorica del fantasma.

Di fronte a questi paradossi, quale sarebbe il compito? Uno dei compiti sarebbe quantomeno, per esempio, quello di ricostituire un piano di battaglia, la carta spettrologica di ciò che fu, nell'Ideologia tedesca, la più gigantesca fantomachia di tutta la storia della filosofia. Bisognerebbe seguirla in dettaglio, nei giochi inauditi e negli straripamenti reciproci di ciò che Marx chiamava, nei passi appena citati, un "contenuto proprio" e una "frase". Il godimento non dovrebbe perdere più neanche una scintilla dello spirito, dello spirito di Marx (e di Engels), attraverso e al di là del motto di spirito, non solo dell'economia del Witz, dei suoi tiri e delle sue frecciate, ma attraverso e al di là della transustanziazione tra Gas e Geist.<sup>20</sup>

Potremo solo privilegiare alcuni tratti in una lunga e spirituale diatriba. È ancora questione di caccia. Ci si arrangia con ogni mezzo. Vi si tormenta senza pietà, spesso senza fede né legge, cioè senza troppa buona fede, qualcuno che si accusa di appartenere a quella lignée del neo-evangelismo di cui parlavamo precedentemente. San Max (Stirner), se ci atteniamo a quel che dice Marx (ed Engels), avrebbe fatto mentire l'Apocalisse di san

Giovanni. Laddove questi annunciava la meretrice di Babilonia, quest'altro fuoco della nostra ellissi medioorientale, ancora oggi, il neo-evangelista Stirner, proclama l'uomo, il segreto (das Geheimnis), l'unico (den Einzigen). Ed ecco allora, nel deserto dello spirito (die Wüste des Geistes), tutta la storia degli spiriti dei fantasmi o dei revenants: dapprima la pura storia degli spiriti (reine Geistergeschichte), poi la storia dei posseduti (die Besessenen) come storia impura di fantasmi (unreine Geistergeschichte), poi l'impura storia impura degli spiriti (unreine unreine Geistergeschichte). Anche Stirner lo proclama: "Dacché il verbo si è fatto carne, il mondo si è spiritualizzato (vergeistigt), incantato (verzauert), è diventato uno spettro (ein Spuk)".<sup>21</sup> Marx ironizza sul caso "Stirner" [nome proprio tra virgolette; si tratta, si sa, di uno pseudonimo]: "'Stirner' vede gli spiriti [sieht Geister)". Poiché, come una guida turistica o un professore, Stirner pretenderebbe di insegnarci le regole del metodo per una buona introduzione ai fantasmi. Dopo aver determinato lo spirito come qualcosa d'altro che (l')io (Der Geist ist etwas Andres als Ich), definizione, osiamo sottolineare, che non manca di profondità, Stirner pone ancora un'eccellente questione ("Ma quest'altro, che cos'è?" Dieses Andre aber, was ist's?), una grande questione che Marx, pare, ha troppo in fretta schernito e fatto di tutto per esorcizzare a sua volta. Tanto più che, è Marx stesso a rilevarlo per burlarsene facilmente, questa questione si accontenta di modificare, con una "metamorfosi" (Wandlung) supplementare, la questione originaria [die ursprüngliche Frage), l'abissale questione che verteva insomma sulla non-identità a sé, sull'inadeguatezza e quindi sulla non-presenza a sé, l'intempestività disaggiustata di questa cosa che chiamiamo spirito. Marx non avrebbe dovuto burlarsene, ma ecco che lo fa maliziosamente, con un'ingenuità che vorrebbe sembrare finta. E forse lo è meno di quanto non sembri (non cerchiamo quindi di nascondere, qui, anche se non è affatto il momento, che prendiamo sul serio l'originalità, l'audacia e, per

l'appunto, la serietà filosofico-politica di Stirner, che bisognerebbe leggere anche senza Marx o contro di lui; ma non è questa adesso la nostra intenzione). Marx:

Ora dunque ci si chiede: che cosa è lo spirito di diverso dall'Io?, mentre la questione originaria era: che cosa è lo spirito, attraverso la sua creazione dal nulla, di diverso da se stesso? (Was ist der Geist durch seine Schöpfung aus Nichts anders als er selbst?) E con ciò san Max salta alla seguente "modificazione". (Altra lettura equivalente: lo spirito si crea solo a partire da se stesso.)<sup>22</sup>

In questa prima e semplice "impurità", la storia dei fantasmi si dispiega in più tempi. Quel che importa sottolineare, ancor prima di assistere, assiso in cattedra, a quella che si deve chiamare la teoria degli spettri, la processione dei fantasmi di quei concetti che sarebbero i concetti di fantasmi (i loro semplici nomi, pensa Marx), è che questa teoria tradisce la sua origine, ovvero il padre Hegel. Tradito e tradito. Lascia vedere il suo ascendente e ne è indegna. Lo denuncia. La genealogia hegeliana di Stirner sarebbe anche una degenerazione del figlio. Stirner discende da Hegel, è ossessionato (hanté) dall'autore della Fenomenologia dello spirito e non può sopportarla. Sputa fuori i suoi fantasmi viventi come una balena che soffre d'indigestione. Detto altrimenti, non capisce Hegel, non altrettanto bene quanto un altro dei suoi discendenti, indovinate chi. Quest'ultimo, per quanto perseguitato dall'ombra di questo "grande padre" che ritorna ogni sera, pronto anche a tradirlo o a vendicarlo (a volte è la stessa cosa), eccolo occupato a dare una lezione di hegelismo al fratello Stirner. Questi scivola sempre nella frase hegeliana, glissa le sue parole nella "fraseologia hegeliana ben nota e ortodossa".<sup>23</sup> Ma questo erede indegno non ha compreso l'essenziale del testamento, non ha letto bene la Fenomenologia dello spirito a cui si ispira e di cui vorrebbe darci una versione cristiana ("san Max si propone di darci una fenomenologia dello spirito cristiano").

Che cosa non ha capito? Qual è l'essenziale? Trattandosi del divenir-spettro dello spirito, egli non ha visto che per Hegel il mondo non era soltanto spiritualizzato (vergeistigt), ma despiritualizzato (entgeistigt), tesi che l'autore dell'Ideologia tedesca sembra dunque approvare: questa despiritualizzazione è molto giustamente (ganz richtig) riconosciuta da Hegel, si legge. Hegel ha saputo mettere in rapporto i due movimenti, ma il nostro "santo dialettico", che ignora il "metodo storico", non ha saputo imparare a farlo. Per di più, se fosse stato uno storico migliore, avrebbe d'altra parte finito col rompere con Hegel. Poiché a Stirner si rimprovera di non comprendere Hegel e, il che non è necessariamente contraddittorio, di essere troppo hegeliano nella sua genealogia del fantasma. Questo fratello degenero<sup>24</sup> si vede accusato di essere a un tempo il figlio troppo filiale e un figlio degenero di Hegel. Un figlio docile ascolta suo padre, lo mima ma non comprende nulla, sotto-intende Marx - che avrebbe voluto fare non già il contrario, cioè diventare anche lui un figlio degenero, ma altra cosa, interrompendo la filiazione. Più facile a dirsi che a farsi. In ogni caso, l'opera di Stirner resta nulla e non avvenuta. "Ma anche quando ci avesse dato questa fenomenologia (ciò che del resto dopo Hegel sarebbe stato superfluo), non ci avrebbe dato ancora niente."<sup>25</sup>

Figlio degenero e pessimo storico, Stirner sarebbe incapace di rompere con l'ascendente e con il precedente della Fenomenologia (e che cos'è una fenomenologia se non una logica dei phainesthai e del phantasma, quindi del fantasma? A meno che non ci si sfinisca disperatamente, come fa Marx, alla fine, nel cercare di distinguere lo spirito dallo spettro). L'autore di L'Unico e la sua proprietà non vede che dei concetti così astratti quali la Coscienza di sé o l'Uomo sono di natura religiosa. Egli fa della Religione una causa sui, come se degli spettri potessero muoversi da soli. Non vede che "il cristianesimo non ha storia", nessuna storia che gli sia propria. Non ha saputo spiegare, come avrebbe dovuto, le "autodeterminazioni" e gli "sviluppi" dello "spirito



religioso" a partire da "cause empiriche", da "condizioni empiriche", da "forme statali determinate", da "rapporti di scambio e da rapporti industriali determinati". Ha mancato a un tempo l'essere-determinato, quindi "necessario", la determinazione (principale capo d'accusa) e più precisamente l'empiricità di questa determinazione. Ha così misconosciuto quel che determina questa determinazione dello spirito come etero-determinazione. L'empirismo apparentemente dichiarato che ispira questa critica riconduce sempre, di fatto, a una legge dell'alterità. Come sempre, l'empirismo ha la vocazione dell'eterologia. Si riconosce l'esperienza effettiva nel fatto che in essa si incontra l'altro. Ma per aver ignorato questa etero-determinazione dello spirito cristiano, Stirner è stregato; allucinato, fantomalizza, si direbbe che fantasma lo spirito. In verità, è disturbato (hanté) dalla frequenza hegeliana. Non è abitato che da essa. La sola "alterità" di cui sia capace è l'essere-altro" di una cattedra, l'essere-altro dei pensieri del professore berlinese". Le "metamorfosi" dell'uomo e del mondo stirneriano sono la storia universale incarnata nell'ombra di Hegel, incorporata nella "carne della filosofia hegeliana" (in den Leib der Hegelschen Philosophie), metamorfizzata e incorporata in "spettri che son soltanto secondo l'apparenza un 'essere-altro' dei pensieri del professore berlinese". Non sono che questo e lo sono in apparenza. Nella Fenomenologia dello spirito, in questa Bibbia o in questo Libro, Hegel trasfigura l'individuo in "coscienza" e il mondo in "oggetto". La vita e la storia sono allora trasfigurate, nella loro stessa diversità, in rapporti della coscienza con l'oggetto. Ne va sempre della verità e si tratta di una fenomenologizzazione della verità come verità della coscienza che vien qui messa in causa. La storia del fantasma resta la storia della fantomalizzazione, e questa sarà appunto una storia della verità. Del divenir-vero di una favola, a meno che non sia l'inverso, un'affabulazione della verità, in ogni caso una storia di fantasmi. La fenomenologia (dello spirito) descrive 1) il rapporto

della coscienza con l'oggetto come verità o come rapporto alla verità in quanto semplice oggetto; 2) il rapporto della coscienza, in quanto è il vero, all'oggetto; 3) il rapporto vero della coscienza con la verità (wahres Verhalten des Bewusstseins zur Wahrheit).

Questa triplicità riflette la Trinità: Dio Padre, il Cristo e lo Spirito Santo. Lo spirito assicura la mediazione, quindi il passaggio e l'unità. Col che dà luogo alla metamorfosi dello spirituale in spettrale: è lo stesso errore di san Max. Si ha dunque la sensazione che, in ogni caso nella critica di Stirner, Marx se la prenda anzitutto con lo spettro e non con lo spirito, come se credesse ancora a una qualche purificazione decontaminante a questo proposito, come se il fantasma non incombesse sullo spirito, come se non lo invasasse (hantait), precisamente, sin dalla soglia della spiritualizzazione, come se la stessa iterabilità, che condiziona sia l'idealizzazione sia la spiritualizzazione dell'"idea", non eliminasse allora ogni assicurazione critica quanto al discernimento tra questi due concetti. Ma Marx ci tiene a discernere. Il *krinein* della critica ha questo prezzo.



## APPARIZIONE DELL'IN APPARENTE: L'"ESCAMOTAGE" FENOMENOLOGICO

Un'articolazione assicura il movimento di questa accanita requisitoria. Dà gioco. Gioca tra lo spirito [Geist) e lo spettro (Gespenst), tra lo spirito da una parte, il fantasma o il revenant dall'altra. Questa articolazione resta spesso inaccessibile, si eclissa a sua volta nell'ombra, muove e dà la carica. Innanzitutto, è bene sottolinearlo ancora, Geist può significare anche spettro, come la parola "spirito" o spirit. Lo spirito è anche lo spirito degli spiriti. E poi L'Ideologia tedesca usa e abusa di questo equivoco. È la sua arma principale. E soprattutto, se opera con costanza o conseguenza, e nonostante sia meno sostenibile di quanto Marx non creda, l'argomento che gli permette di distinguere tra lo spirito e lo spettro resta discreto e sottile. Lo spettro è dello spirito, ne partecipa, ne dipende per il fatto stesso che lo segue come il suo doppio fantomale. La differenza tra i due è appunto quel che tende a scomparire nell'effetto fantasma, così come tende ad affievolirsi il concetto di una tale differenza o il movimento argomentativo che lo mette in opera nella retorica. Tanto più che questa è già votata alla polemica, in ogni caso alla strategia di una caccia. E anzi a una contro-sofistica che a ogni istante rischia la replica: riprodurre allo specchio la logica dell'avversario al momento di ritorcere; esagerare là dove si accusa l'altro di abusare del linguaggio. Questa contro-sofistica (Marx erede paradossale di Platone, vi arriveremo) deve manipolare dei simulacri, dei mimemi, dei fantasmi. Deve scrutare, per denunciarle, le manovre di un illusionista, gli

"escamotages" di un prestigiatore del concetto o i giochi di prestigio di un retore nominalista.

Si può tentare di cogliere ancora questa strategia più vicino alla lettera, e anzitutto alla lettera stirneriana, in ciò che Marx chiama l'"escamotage" (Eskamotage) in serie, quale intende dimostrare all'inizio di "San Max" ("Il concilio di Lipsia III"). La produzione del fantasma, la costituzione dell'effetto fantasma, non è solo una spiritualizzazione, e neanche l'autonomizzazione dello spirito, dell'idea o del pensiero, quale si produce in maniera eminente nell'idealismo hegeliano. No, una volta effettuata questa autonomizzazione, con l'espropriazione o l'alienazione corrispondenti, e solo allora, il momento fantomale le sopraggiunge, le aggiunge una dimensione supplementare, un simulacro, un'alienazione o un'espropriazione in più. E cioè un corpo! Una carne (Leib)! Poiché non c'è fantasma, non c'è mai divenir-spettro dello spirito, senza almeno un'apparenza di carne, in uno spazio di visibilità invisibile, come dis-parizione di un'apparizione. Perché ci sia fantasma, è necessario un ritorno al corpo, ma a un corpo più che mai astratto. Il processo spettrogeno corrisponde quindi a un'incorporazione paradossale. Una volta separati l'idea o il pensiero (Gedanke) dal loro substrato, si produce un fantasma dando loro un corpo. Non già rivenendo al corpo vivente da cui sono strappate le idee o i pensieri, ma incarnando queste ultime in un altro corpo artefattuale, un corpo profetico, un fantasma di spirito, si potrebbe dire un fantasma di fantasma se, come a volte Marx lascia pensare, anche la prima spiritualizzazione produce, di già, un che di spettrale. Ma al fantasma che diremmo "secondo" appartiene una specificità più puntuale, in quanto incorporazione dello spirito reso autonomo, in quanto espulsione oggettivante dell'idea o del pensiero interiori. (In questo senso, c'è sempre lavoro del lutto in questa incorporazione dell'interiorità, e la morte è in programma. La teoria dell'ideologia dipende da non pochi tratti, lo evidenzieremo, di questa teoria del fantasma. In

quanto teorema stirneriano criticato, corretto o capovolto da Marx, essa, più che essere un processo di spiritualizzazione, l'autonomizzazione dell'idealità spirituale, formalizza una paradossale legge dell'incorporazione: l'ideologia, così come, mutatis mutandis, il feticcio, sarebbe il corpo donato, o piuttosto prestato, dato in prestito, l'incarnazione seconda conferita a una idealizzazione iniziale, l'incorporazione in un corpo che certamente non è né percepibile né invisibile, ma che resta una carne, in un corpo senza natura, in un corpo a-fisico che si potrebbe dire, se ci si fidasse di queste opposizioni, un corpo tecnico o un corpo istituzionale. Come chi dice, al riparo della sua visiera, I am thy Father's Spirit, si tratta sempre di un corpo visibile-invisibile, sensibile-insensibile, e sempre sotto la dura protezione istituzionale o culturale di qualche artefatto: l'elmo dell'ideologema o il feticcio sotto l'armatura.)

Ma non è tutto. La specificità del processo può ancora capitalizzare la spettralizzazione. Una volta prodotto il fantasma attraverso l'incarnazione dello spirito (dell'idea o del pensiero autonomizzato), quando questo primo effetto di fantasma è ormai compiuto, viene a sua volta negato, integrato e incorporato dal soggetto stesso dell'operazione, il quale, rivendicando l'unicità del suo proprio corpo umano, diventa allora, secondo Marx critico di Stirner, il fantasma assoluto, in verità il fantasma del fantasma dello spettro-spirito, simulacro di simulacri senza fine. Sarebbe questo, se si vuol credere a Marx, il momento delirante e allucinogeno della hybris propriamente stirneriana: in nome della critica, e talvolta della critica politica (poiché Stirner ci tiene anche al discorso politico, ed è noto l'intreccio infinito del dibattito che forma il contesto del "Concilio di Lipsia III - San Max"), non si tratterebbe qui che di un continuo rilancio della negatività, di una rabbia di riappropriazione, di un'accumulazione di strati fantomatici. Marx denuncia la sofistica di questo "escamotage" in uno dei momenti più lucidi di un'argomentazione volubile e talvolta vertiginosa - che a sua

volta sembra cedere alla vertigine in cui una tale tropica necessariamente trascina, poiché uno spettro non fa solo girare i tavoli, fa girare la testa. Si tratterebbe invero di un "nuovo escamotage". A Marx piace questa parola. Perché una tale proliferazione di fantasmi procede per escamotages? In effetti, un escamotage si pluralizza, si lascia liberamente andare e si scatena in serie. Marx comincia, poi rinuncia, a contarli. La parola "escamotage" dice il sotterfugio o il furto nello scambio delle merci, ma anzitutto il gioco di prestigio con cui un illusionista fa sparire anche il corpo più sensibile. Si tratta di un'arte o di una tecnica del far sparire.

L'escamoteur sa rendere inapparente. E l'esperto di una iper-fenomenologia. Ma il colmo dell'escamotage consiste qui nel far sparire producendo delle "apparizioni", il che è contraddittorio solo in apparenza, appunto, poiché si fa sparire provocando delle allucinazioni o dando delle visioni. Si è appena citato Stirner e lo si commenta alla lettera, lo si parafrasa:

Dopo che l'uomo qui identificato con l'"Unico" ha dunque dato, innanzitutto, una consistenza corporale (Leibhaftigkeit) ai pensieri (den Gedanken), ossia ne ha fatto dei fantasmi (d.h. sie zu Gespenstern gemacht hat), egli torna a distruggere questa forma corporale (zerstört er nun wieder diese Leibhaftigkeit) facendola rientrare nel suo corpo che pone così come corpo dei fantasmi (indem er sie in seinen eignen Leib zurucknimmt und diesen somit als den Leib der Gespenster setzt). Il fatto che egli arrivi a convincersi dell'esistenza del proprio corpo attraverso la negazione dei fantasmi indica come sia fatta questa costruzione astratta, la corporeità dell'uomo (Leibhaftigkeit des Mannes), che l'uomo deve prima "dire" "a sé" per crederci. E non "si dice" neppure esattamente quel che "si dice". Il fatto che oltre al suo "unico" corpo non alberghi nella sua testa ogni sorta di corpi indipendenti, spermatozoi, egli lo trasforma nella "legenda": io solo ho un corpo (sono un corpo: Ich allein bin leibhaftig). Altro escamotage.<sup>1</sup>

L'effetto spettrale corrisponde quindi, secondo Marx, a una posizione (Setzung) del fantasma, a una posizione dialettica del corpo fantomale come corpo proprio. Tutto ciò accadrebbe tra

fantasmi, tra due fantasmi. Due, secondo Marx, laddove per Stirner solo il primo momento sarebbe spettrale, e l'io lo svelerebbe nella riappropriazione di un corpo vivente e unico. Il corpo vivente, "il mio", "la mia proprietà", fa ritorno annullando o riprendendo all'interno le proiezioni fantomatiche, le protesi ideali. Questo secondo momento consegue alla "distruzione" o alla "negazione" di un fantasma precedentemente posto, esposto al di fuori, oggettivato, e cioè dell'idea o del pensiero incorporato una prima volta. Questa prima incorporazione spettrale è allora negata e interiorizzata. L'io è ciò che la riprende in sé (zurücknimmt): "io" incorporo l'incorporazione iniziale negando o distruggendo, deponendo l'esteriorità oggettiva della precedente posizione, disoggettivando il fantasma. Con ogni evidenza, Marx parafrasa qui la descrizione stirneriana della scoperta di sé da parte dell'adolescente che diventa uomo. Ma solo fino al punto in cui Marx, e non Stirner, determina come fantasma il momento ultimo, il corpo proprio dell'io, il mio, la mia proprietà [als die Meinige, als Mein Eigentum]. Dove Stirner vede una riappropriazione carnale e vivente, un più di vita (dove non ci sarebbe più morte), Marx denuncia invece un sovrappiù iperbolico di spettralità, un più di morte (dove non ci sarebbe più vita)-, dal momento che il corpo vivente, il mio, l'unico, non è che il luogo comune, lo spazio in cui si riuniscono dei pensieri o delle entità autonomizzate, non è proprio questo il "corpo dei fantasmi" (Leib der Gespenster)?

In questa sarabanda di spettri, cerchiamo di attenerci alla fermezza almeno apparente di alcune evidenze. Quel che Stirner e Marx sembrano avere in comune è la critica del fanto- male. Tutti e due vogliono farla finita con il revenant, tutti e due sperano di conseguire questo risultato. Tutti e due mirano a una qualche riappropriazione della vita in un corpo proprio. Questa speranza è, come minimo, quel che mette in movimento l'ingiunzione prescrittiva o la promessa del loro discorso. Forse addirittura quel che dà il suo primo contenuto determinante alla



formalità messianica del loro appello. Ma mentre Stirner sembra affidare questa riappropriazione a una semplice conversione dell'io che riprende in sé (che in verità altro non è se non questo movimento di raccoglimento interiorizzante) e rianima autenticamente, in qualche modo, i fantasmi oggettivati, i fantasmi in libertà, Marx, invece, denuncia questo corpo egologico: eccolo qui, esclama, il fantasma di tutti i fantasmi! Ecco il luogo di raccolta verso cui corrono tutti gli spettri rimpatriati: il forum o l'agorà per tutti quelli che tornano, poiché qui si parla a volontà. Marx prescrive allora di procedere alla riappropriazione tenendo conto di tutte le strutture pratiche e sociali, di tutti gli sviamenti empirico- tecnici che avevano prodotto i fantasmi iniziali. Non basta distruggere come per incanto, in un attimo, la "corporeità" (Leibhaftigkeit) dei fantasmi per incorporarseli di nuovo vivi. Stirner sembra raccomandare proprio questa magia dell'immediatezza, che ridarebbe la vita agli spettri per semplice transizione dal corpo esteriore al corpo interiore, dall'oggettivo al soggettivo, nella semplice auto- affezione dell'"Io-Me", "creatore e possessore" dei suoi pensieri. Nella certezza assoluta del contatto puro con sé, l'immediatezza di un "Io-Me" avrebbe esorcizzato il fantasma privandolo ormai di ogni interstizio, di ogni alloggio, di ogni espacement propizio alla hantise. Sembrerebbe una epoché, una riduzione fenomenologica del fantasma, ma Marx la critica come una riduzione fenomenologica al fantasma (alla fenomenicità o al fantasma di un fantasma). La riduzione come soggettivazione della forma corporale del fantasma esterno non è che una sovra- idealizzazione e una spettralizzazione supplementare. Marx cita e commenta Stirner:

"Come io mi trovo (Ich Mich finde)" (da intendere: "l'adolescente si scopre") "dietro le cose (Dinge), e precisamente come spirito (Geist), così più tardi devo trovarmi" (da intendere "l'uomo Si scopre") "anche dietro i pensieri (Gedanken), come loro creatore e proprietario (als ihr Schöpfer und Eigner). Al tempo degli spiriti (In der Geisterzeit) i pensieri sopraffa-

cevano in me (nell'adolescente) la mente che li aveva generati"; come fantasie febbrili (wie Fieberphantasien) aleggiavano attorno a me e mi sconvolgevano con orribile forza. I pensieri erano diventati di per sé corporei (leibhaftig), erano fantasmi (Gespenster), quali Dio, imperatore, papa, patria, ecc.; col distruggere il loro essere corporeo (Leibhaftigkeit) io li faccio rientrare nel mio e dico: io solo possiedo una forma corporale (zerstöre Ich ihre Leibhaftigkeit, so nehme Ich sie in Meinige zurück und sage: Ich allein bin leibhaftig). E allora prendo il mondo come ciò che esso è per me, come il mio, la mia proprietà; e riferisco ogni cosa a me (Und nun nehme Ich die Welt als das, was sie Mir ist, als die Meinige, als Mein Eigentum: Ich beziehe Alles auf Mich).<sup>2</sup>

Nella storia di ciò che qui si dice, in questa ricostruzione favolosa, che spesso procede per semplice nominazione e si contenta di sostituire dei "nomi pomposi" a dei "nomi propri",<sup>5</sup> Marx denuncia un sovrappiù di allucinazione e una capitalizzazione del fantasma: realmente (wirklich) distrutte sono solo delle rappresentazioni nella loro forma di rappresentazione (Vorstellung). L'adolescente può ben distruggere le sue allucinazioni o l'apparenza fantomatica dei corpi - dell'imperatore, dello Stato, della Patria. Ma non le distrugge effettivamente (wirklich). Ma se smettesse di rapportarsi a queste realtà tramite le protesi della sua rappresentazione e gli "occhiali della sua immaginazione" (durch die Brille seiner Phantasie), se smettesse di trasformare queste realtà in oggetti, in oggetti di intuizione teorica, e cioè in spettacolo, allora dovrebbe tener conto della "struttura pratica" del mondo. Del lavoro, della produzione, dell'effettuazione, delle tecniche. Solo questa praticità, solo questa effettività (il lavoro, il Wirken o la Wirkung di questa Wirklichkeit) può venire a capo di una carne puramente immaginaria o spettrale (phantasfische [...] gespenstige Leibhaftigkeit).

Marx sembra avvertire Stirner: se lei vuole scongiurare i fantasmi, mi creda, la scongiuro, non basta la conversione egologica, né il cambiamento di direzione di uno sguardo, né una messa tra parentesi, né la riduzione fenomenologica, bisogna

invece lavorare - praticamente, effettivamente. Bisogna pensare il lavoro, e lavorare a questo. E necessario il lavoro e tener conto della realtà come effettività pratica. Non si cacciano tutto d'un colpo l'imperatore o il papa reali esorcizzando o facendo sparire la sola forma fantasma del loro corpo. Marx è estremamente deciso: quando si è distrutto un corpo fantomatico, resta il corpo reale. Quando scompare il corpo fantomatico (die gespenstige Leibhaftigkeit) dell'imperatore, non è il corpo a scomparire, ma solo la sua fenomenicità, la sua fantomaticità (Gespensterhaftigkeit). L'imperatore è allora più reale che mai e si può meglio che mai misurarne l'effettiva potenza (wirkliche Macht). Quando viene negata o distrutta la forma fantastica e fantomatica (die phantastische und gespenstige Gestalt) della patria, non si sono però ancora neanche sfiorati i "rapporti effettivi" (wirkliche Verhältnisse) che la costituiscono. Nella sua astratta ricostruzione delle età della vita, Stirner ci dà solo un'"ombra fantomatica" che dobbiamo "confrontare" col suo corpo scomparso, poiché quel che gli è sfuggito in questa pretesa distruzione degli spettri è molto semplicemente il corpo, la "vita" e la "realtà effettiva" ( Wirklichkeit). Ha perso il corpo per amore del suo corpo. Tutta questa storia resta infatti subordinata ai paradossi del narcisismo e del lavoro del lutto. Tutto comincia, tutto dovrebbe cominciare e ricominciare, nell'assiomatica stirneriana, con l'amore del proprio corpo ("wenn man sich leibhaftig liebgewonnen" "quando ci si «mette ad amare il proprio corpo, ad amarsi nella carne"). Si fa allora il lutto dei fantasmi, nei quali si era già espropriati (le idee, i pensieri oggettivati, ecc.), nei quali si era già perduto il proprio corpo e la propria vita. A questo lavoro del lutto immediato, a questo lutto del lavoro, a questo lavoro del lutto senza lavoro, a questa conversione immediatamente narcisistica, Marx oppone un lavoro su questo lavoro del lutto che ci libera da una simile iperfantomaticità: l'ego del corpo stirneriano. Questa critica non elimina la morte né l'espropriazione al cuore del vivente, ma richiama a quel che

sempre differisce il lavoro del lutto, il lutto stesso e il narcisismo. Marx determina la différence unicamente come pratica e ritardo della riappropriazione.

Questo ritorno all'indietro ci ha permesso di distinguere tra due voci a volte così vicine? Nella disputa politica che Marx cerca di attaccare con Stirner, queste voci sembrano farsi eco. Se ci fosse un conciliabolo per iniziati, si terrebbe intorno alla questione di sapere chi meglio farà la pelle allo spet- tro: con quale ritmo, secondo quali giri e quali stratagemmi. In tempo reale, immediatamente, o in un tempo differito. Perché chiamarlo conciliabolo? Sotto l'assoluto e infinito, apparentemente definitivo disaccordo cui Marx tiene in partico- lar modo, e che ricorda continuamente, come se nessuno volesse crederlo, si nasconde una prossimità, anzi una temibile analogia. Intendiamoci bene: temibile per Marx. E se c'è conciliabolo, è perché una comune posta in gioco suscita la polemica. Si chiama spettro. Sia Marx che Stirner vogliono alla fine farla finita con lo spettro. Ecco l'assioma comune, che resta fuori discussione. Per avere la pelle del fantasma bisogna fargliela.<sup>4</sup> Per fargliela (l'avoir), bisogna vederlo, situarlo, identificarlo. Bisogna possederlo senza lasciarsene possedere, senza esserne posseduti (besessen - è il titolo di una delle requisitorie di Marx: "I Posseduti", Die Besessene [unreine Geistergeschichte]). Ma uno spettro non consiste forse, per poco che consista, nell'interdire o nel confondere questa distinzione? Nel consistere in questa stessa indiscernibilità? Possedere uno spettro non è essere da lui posseduti, essere posseduto tout court? Catturarlo, non è esserne fatto prigioniero? Eppure, sull'essenziale, Marx sembra d'accordo con Stirner: bisogna aver ragione dello spettro, mettervi fine. Il disaccordo riguarda le vie di questa fine, e la soluzione migliore. Questa controversia sulla messa a morte dei fantasmi sembra essere metodologica, ma non conosce, per definizione, alcun limite: diventa immancabilmente ontologica, etica, politica. Resta

il fatto che un conciliabolo è un concilio scismatico o eretico, un concilio segreto, una discussione animata. Dei congiurati, a volte dei cospiratori, dibattono, architettano piani, affilano le armi o si scambiano segreti. Lì, d'accordo o no sulla strategia, questi avversari dell'ombra hanno un bel sapere che l'Europa sta tremando davanti a un certo fantasma, quello indicato dal Manifesto sin dalla sua prima parola, complottano anche contro un'armata di spettri, contro la stessa spettralità, e tutti pensano, senza alcun dubbio, che sia una guerra giusta.

Adesso lo si sa meglio ancora: c'è voluto più di un secolo, prima di cominciare a riesumare L'Ideologia tedesca, a trarla fuori dalla terra e a sbrogliare, nei fili ingarbugliati delle sue radici, il nodo delle complicità e degli antagonismi tra Marx, Engels, Feuerbach, Stirner, Hess, Bauer, ecc. Si è cominciato, ma non è finita qui. E l'ombra paterna di Hegel continua a rivenire, l'intrico si annoda sin dalla sua prima riapparizione. Accusare l'altro, in questo complotto avvelenato, è sempre annunciare o denunciare l'imminenza del suo ritorno ("[...] if again this apparition come [...]").

Poiché, se questo ritorno indietro ci ha resi più sensibili all'astuzia di una tale "logica", a tutti i suoi travestimenti, alle armi o alle armature inespugnabili che assicura al corpo fantasma, alla strategia senza fine cui dà luogo, si può capire meglio Stirner. Si capisce meglio come e perché si sarebbe lasciato andare a questa precipitosa e generale spettralizzazione. In ogni caso, secondo Marx, Stirner avrebbe accettato in blocco i travestimenti ( Verkleidungen) dell'idea hegeliana. Prestando loro fede, accreditandoli dogmaticamente (auf Treu und Glauben), li avrebbe presi per il mondo stesso, un mondo davanti al quale gli era necessario affermarsi, farsi valere, e per questo opporsi a un non-io contro cui si riapproprierebbe in quanto individuo vivente e incarnato (als leibhaftiges Individuum).

Si è spesso letto Stirner, infatti, come un pensatore fichtiano. Ma quest'lo, quest'individuo vivente, sarebbe a sua volta abitato,

e invaso dal suo stesso spettro. Sarebbe costituito dagli spettri di cui ormai è l'ospite e che riunisce nella comunità invasata (hanté) di un solo corpo. Io = fantasma. Quindi "io sono" vorrebbe dire "io sono invasato (hanté)". io sono invasato dal me stesso che sono (invasato da me stesso che sono invasato da me stesso che sono... ecc.). Ovunque vi sia Io, es spukt, "ga hante". (L'idioma di questo "es spukt" gioca in tutti questi testi, come in Das Unheimliche di Freud, un ruolo singolare. La sua traduzione si impiglia sempre, purtroppo, nel rendere il legame tra l'impersonalità o il quasi-anonimato di un'operazione [spuken] senza atto, senza soggetto o senza oggetto reali, e la produzione di una figura, quella del revenant [der Spuk] : non solo "ca haute", come ci siamo appena arrischiati a tradurre, ma piuttosto "riviene", "ca revenante", "ca spectré" ?) Il modo essenziale della presenza a sé del cogito sarebbe la hantise di questo "es spukt". Si tratterebbe qui del cogito stirneriano nella logica di una requisitoria, certo, ma questo limite è insormontabile? Non possiamo estendere tale ipotesi a ogni cogito? Il cogito cartesiano, l'"io penso" kantiano, l'ego cogito fenomenologico?<sup>6</sup> Una presenza reale si promette qui a un Narciso eucaristico. Il vivente stirneriano, il suo Io unico, sarebbe insomma visitato dalla propria apparizione. L'individuo, lui stesso, si dà il suo "questo è il mio corpo". Sancio-Stirner e il Cristo si somigliano d'altra parte come due "esseri di carne" ("beleibte Wesen"), nota Marx, che non si limita a sottolineare continuamente la dimensione cristiano-hegeliana dell'impresa, e dunque a ricordare che ogni fenomenologia è fenomenologia dello spirito (traduciamo qui: fenomenologia dello spettro) e in quanto tale non può nascondere la sua vocazione cristiana. Marx pretende di analizzare e dimostrare quel che ai suoi occhi è letteralmente una "costruzione". Ma per decostruire quel che somiglia a una edificazione speculativa, talvolta molto semplicemente a un discorso edificante e a una nuova forma di ben-pensare, Marx suggerisce che, sotto questa somiglianza con Gesù Cristo, il

fantasma stirneriano progetta una identificazione, in verità una unicità: "Sancio sarebbe il Cristo moderno: a questa 'idea fissa' 'mira' tutta la sua stessa costruzione storiografica (die ganze Geschichtskonstruktion)"? Uno studio sistematico lo metterebbe spesso in evidenza: il tema del cibo, della Cena e dell'ostia incrocia la critica del linguaggio, dei travestimenti e degli escamotages che consistono sempre nell'accreditare ingenuamente dei poteri discorsivi (abuso dell'etimologia che serve da spiegazione, gioco sugli omonimi, privilegio della nominazione, autonomizzazione del linguaggio, ecc.<sup>8</sup>).

Una questione si impone allora, ed è una questione di metodo, una seconda propedeutica (Anleitung) alla visione degli spiriti: come si trasforma il mondo nel "fantasma della verità" [in das Gespenst der Wahrheit]? E come ci si trasforma "in un essere santificato e fantomatico" (in einen Geheiligten oder Gespenstigen). Questa questione critica si pone innanzitutto tra san Max (Stirner) e Szeliga, nel corso di un dialogo fittizio. Quest'ultimo si vede rimproverare la stessa cosa che Marx rimprovera a Stirner, e cioè di non doversi "meravigliare" di "non trovar più in lui, d'ora innanzi, altro che uno spettro" (in sich "nichts als einen Spuk finde"). Dal momento in cui Szeliga trasfigura l'oggetto in verità, non bada più al dettaglio, tratta l'oggetto in generale, industrializza il suo affare, installa la prima "produzione di fantasmi all'ingrosso" (Erste Gespensterfabrikation im Grossen). Crede a ciò di cui Stirner lo minaccia e accusa: di concepire la verità come fantasma (die Wahrheit als Gespenst). Ma è esattamente quel che Marx rimprovera a san Max! E quel che fa con tanto accanimento, riproducendo questa messa in scena di posizioni e di opposizioni., che si concluderà in una "serie aritmetica di apposizioni" di cui si fingerà di ammirare il "metodo dialettico".<sup>9</sup> Dissimmetria vertiginosa: la tecnica per avere delle visioni, per vedere i fantasmi, è in verità una tecnica per farsi vedere dai fantasmi. Il fantasma, sempre, ciò mi guarda. "Metodo per vedere gli spiriti. Innanzitutto occorre trasformarsi

in un povero diavolo arcistupido, ossia porsi (sich setzen) in veste di Szeliga, e poi dire a se stesso, come san Max a questo Szeliga: 'Guardati attorno nel mondo, e di' tu stesso se in ogni cosa non c'è uno spirito che ti osserva! (aus Allem Dich ein Geist anschaut!),"<sup>10</sup> Segui il mio sguardo, sembra dire lo spettro con l'autorità imperturbabile e la durezza di pietra di un Comandante. Seguiamo questo sguardo. Lo perdiamo ben presto di vista: scomparso, lo scomparso, nella galleria di specchi ove si moltiplica. Non c'è solo uno spirito che Ti guarda. Poiché "è" dappertutto, questo spirito, poiché viene da ogni dove (aus Allem), prolifera a priori, dà luogo, privandoli di luogo, a una folla di spettri ai quali non si può più neanche assegnare un punto di vista-, essi invadono tutto lo spazio. Numero è lo spettro. Ma per abitare dove non si è, per aggirarsi (hanter) dappertutto contemporaneamente, per essere atopico (folle e non localizzabile), non bisogna solo guardare da sotto la visiera, vedere senza essere visto da chi si fa vedere (io, noi), bisogna parlare. E intendere delle voci. Allora risuona il rumore spettrale, che tutto invade: lo spirito del "sublime" e lo spirito della "nostalgia" passano tutte le frontiere. "Dagli uomini si sentono, cita Marx, 'parlare milioni di spiriti'" [und man hört "aus den Menschen Millionen Geister reden").<sup>u</sup> Uno spietato movimento di avvitamento trascina allora una serie di citazioni per condurre a due conclusioni. Marx vuole allo stesso tempo estrarle dal testo-testimone di Stirner e utilizzarle contro di lui. Come sempre, si impadronisce delle armi e le ritorce contro colui che credeva di esserne l'unico proprietario. Evidenziamo qui due obiezioni che si potrebbe essere tentati di rivolgere al principio fenomenologico in generale. Due conclusioni, dunque: 1) La stessa forma fenomenica del mondo è spettrale. 2) L'ego fenomenologico (Io, Tu, ecc.) è uno spettro. Lo stesso phainesthai (prima della sua determinazione in fenomeno o in fantasma, quindi in ombra [phantòme]) è la possibilità stessa dello spettro, che porta la morte, dà la morte, lavora al lutto.<sup>12</sup>



Conseguenza, concatenazione, rumore di catene, processione senza fine delle forme fenomeniche che sfilano, tutte bianche e diafane, nel cuore della notte. Forma d'apparizione, corpo fenomenico dello spirito: ecco la definizione dello spettro. Il fantasma è il fenomeno dello spirito. Citiamo Marx che, citando Stirner, vuole forzarlo a confessare la sua irresistibile identificazione con l'avversario-testimone che cita a comparire, il povero Szeliga. Questi è sopravvissuto all'oblio solo grazie a questa figura inconsistente; non parla più, se non attraverso questa voce indiretta. Tutto si condensa dunque nella locuzione tedesca, *es spukt*, che le traduzioni francesi sono obbligate ad aggirare. Bisognerebbe dire: *ga hante*, *ga reve-* nante, *ga spectre*, c'è del fantasma là dentro, si sente il morto vivente - maniero, spiritismo, scienza occulta, romanzo nero, oscurantismo, atmosfera di minaccia o di imminenza anonima. Il soggetto vagante (qui *hante*) non è identificabile, non è possibile vedere, localizzare, arrestare alcuna forma, non si può decidere tra l'allucinazione e la percezione, ci sono solo degli spostamenti, ci si sente guardati da ciò che non si vede:

Quando si è arrivati a questo punto [là dove ciò discorre attraverso milioni di spiriti, *aus des Menschen Millionen reden*], si può esclamare con Stirner: "Sì, in tutto il mondo ci sono gli spiriti (*Ja, es spukt in der ganzen Welt*)", e così "non è difficile andare oltre" (p. 93) e gridare ancora: "Soltanto in esso? No, esso stesso è incantato (*Nur in ihr? Nein, sie selber spukt*)." (Il vostro parlare sia: sì, sì, no, no; e ciò che è di soverchio sopra queste parole, procede dal maligno, ossia è un trapasso logico) "esso è il corpo apparente e ambulante di uno spirito, è uno spettro (*sie ist der wandelnde Scheinleib eines Geistes, sie ist ein Spuk*).". Quindi "guarda" di buon animo "vicino o lontano: ti circonda un mondo di spiriti... Tu vedi gli spiriti ([...] *in die Nahe oder in die Ferne, Dich umgibt eine gespenstige Welt* [...] *Du siehst Geister*)". [...] "non meravigliarti allora" se in questa occasione e a questo grado di *szelighità* scopri che anche "il tuo spirito nel tuo corpo è uno spettro (*Dein Geist in Deinem Leibe spukt*)", che tu stesso sei un fantasma (*Du selbst ein Gespenst bist*) che "attende la redenzione, uno spirito". Con ciò sei arrivato al punto che in "tutti" gli uomini puoi vedere "spiriti" e

"fantasmi", e così il visionarismo spiritico "raggiunge il suo ultimo fine" (pp. 46,47).

La base di questo avviamento si trova, ma espressa molto meglio, in Hegel, fra l'altro nella Storia della filosofia II, pp. 124,125.<sup>13</sup>

Questo passo avrà chiarito, tra altre cose, la differenza tra lo spettro e lo spirito. E una *différance*. Lo spettro non è solo l'apparizione carnale dello spirito, il suo corpo fenomenico, la sua vita decaduta e colpevole, è anche l'attesa impaziente e nostalgica di una redenzione, e cioè, ancora, di uno spirito ([...] auf Erlosung harrt, nämlich ein Geist [...]). Il fantasma sarebbe lo spirito differito, la promessa o il calcolo di un riscatto. Che cos'è questa *différance*? Tutto e niente. Bisogna tenerne conto, ma essa scombina tutti i calcoli, interessi e capitale. Transizione tra due momenti dello spirito, il fantasma non fa che passare. Stirner prende "sul serio", nota Marx citandolo, questo passaggio degli "spiriti" (al plurale) che sono i "bambini dello spirito", al singolare (Sankt Max machtjetzt lirst mit den "Geistern", welche die "Kinder des Geist es sind"). Almeno si "immagina" questa fantomaticità di ogni cosa [Gespensterhaftigkeit Aller]. A tutta questa progenitura, a tutti questi bambini il cui sesso non è mai determinato, né da Max né da Marx (ma tutto lascia pensare che siano dei fratelli dello stesso Figlio, quindi dei figli dello stesso Padre, con la mediazione dello stesso Spirito Santo), Stirner si accontenta di dare dei nomi. Magia incantatoria dell'onomastica e delle denominazioni controllate. I nomi sono nuovi, i concetti sono vecchi, essi si trascinano dietro una sola idea: l'idea che gli uo- mi rappresentino, precisamente sotto nuove denominazioni, dei concetti generali. Sicuramente, tutta la disputa concerne qui lo statuto della generalità concettuale e del cattivo trattamento che Stirner le fa subire, secondo Marx, fantomalizzandola. In quanto "rappresentanti" [Repräsentanten], gli uomini presentano o rappresentano la generalità dei concetti "allo stato negro" (im negerhaften Zustande). Perfido, bifido, il termine "negro" prende due piccioni con una fava. Da una parte denuncia la confusione

in cui Stirner mantiene il concetto, più precisamente la presentazione del concetto, la maniera in cui i concetti "entrano in scena" nell'intuizione: indeterminazione dell'omogeneo, nell'elemento buio di una oscurità notturna. Lo "stato negro" è quindi anche, qualche augusto ascendente l'aveva detto di recente, la notte in cui tutte le vacche sono nere. L'insinuazione di Marx mette in atto uno stratagemma classico: quando si accusa qualcuno di essere troppo generoso con la generalità, e per di più troppo occupato, nella penombra, con il fantasma, si tenta di concludere al delitto di oscurantismo, anzi di occultismo. Ecco qualcuno, ci si scaglia allora, che continua a credere al fantasma: bisogna pure che ci creda, per sprecare tanta energia a cercare di disfarsene! In nome dei Lumi della Ragione, ci si leva allora per condannare ogni oscurità nella presentazione del concetto generale: "stato negro" uguale oscurantismo più occultismo, mistero più misticismo e mistificazione. La nerezza non è mai lungi dall'oscuro e dall'occulto. Lo spiritualismo non è altro che uno spiritismo. Ma, d'altra parte, "stato negro" potrebbe far segno verso l'asservimento di questi pseudo-concetti che non hanno alcuna autonomia. Non si riconosce loro alcuna necessità interna. Poiché lavorano solamente come oggetti al servizio degli uomini, per gli uomini: "Questi concetti universali si presentano qui innanzi tutto allo stato negro, come spiriti oggettivi, oggetti per gli uomini (als objektive, den Menschen gegenständliche Geister), e a questo stadio si chiamano fantasmi o revenants (und heissen auf dieser Stufe Gespenster oder- Spuk)".<sup>14</sup>

Se il fantasma si dissemina dappertutto, la questione diventa angosciante: da dove cominciare a censire la progenitura? Ancora una questione di testa. Chi mettere in testa tra tutti quelli che ci si mette in testa? (Mensch, es spukt in Deinem Kopfe!) In testa alla processione viene il capitale, la rappresentazione capitale, il Primogenito: l'Uomo. L'archi-spettro, quello con cui tutto comincia e che tutto comanda, il fantasma capitale (das Hauptgespenst) è innanzitutto l'Uomo stesso con la U maiuscola

(Das Hauptgespenst ist natürlich "der Mensch" selbst). Ma se gli uomini esistono, in questa logica, solo come rappresentanti (Repräsentanten) di una generalità astratta, di un'essenza, di un concetto o di uno spirito, di una sacralità o di una alterità straniera (Fremden), non sono reciprocamente presenti che sotto forma spettrale, come fantasmi (nur als gespenstige, Gespenster fiir einander vorhanden sind)<sup>15</sup> L'umanità non è altro che tua collezione o una serie di fantasmi. Applicazione docile di una logica hegeliana? Recitazione diligente della Fenomenologia dello spirito? Marx lo suggerisce e si diverte a far sfilare in processione, appunto, in teoria, la parata di questi spettri. Con un'ironia di pamphletti- sta soddisfatto e una compiacenza un po' nervosa, turbata nel corpo, indubbiamente, da una qualche denegazione compulsiva, si atteggia a contare gli spettri sulle dita. Poiché, guarda caso, ce ne sono dieci. Marx si atteggia solo a contarli, fa finta di numerare, perché sa che qui non si può censire. Vuol appunto fare la dimostrazione dell'innumerabile. Si classificano questi simulacri di identità secondo una logica che non trascura niente per confondere l'avversario. Viene praticata a un tempo l'incastonatura degli insiemi e la serializzazione discreta e ordinata (in fila: der Reihe nach) delle singolarità spettrali. Non c'è insomma, sicuramente, che un solo fantasma, un fantasma dei fantasmi, e non è che un concetto, neanche un concetto, l'oscuro, la "negra" presentazione di un concetto più ampio e più inglobante di tutti gli altri, anzi un nome, una metonimia che si presta a ogni sostituzione (la parte per il tutto, che essa allora deborda, l'effetto per la causa di cui è a sua volta causa, ecc.). Nominalismo, concettualismo, realismo, tutto questo è messo in rotta dalla Cosa o l'Acosa chiamata fantasma. L'ordine tassonomico diventa troppo facile, a un tempo arbitrario e impossibile: non si può né classificare né contare il fantasma, è il numero stesso, è nel novero, innumerabile come il numero, non si può contare su di lui né tenerne conto. Non ce n'è che uno, e già ce n'è troppo. Prolifera, non si riescono più a contare i suoi

germogli o i suoi interessi, i suoi supplementi o i suoi plusvalori (la stessa figura associava in greco, Platone ne sapeva qualcosa, il germoglio del padre e l'interesse del capitale, o del Bene).<sup>16</sup> Perché il fantasma singolare, il fantasma generatore di questa molteplicità incalcolabile, l'archi-spettro, è un padre oppure il capitale. Questi due corpi astratti sono entrambi visibili-invisibili. Apparizione senza persona. Il che non proibisce la speculazione, al contrario. Né il desiderio di contare quel che non si conta più. Il desiderio aritmetico ci trova al contrario il suo pungolo, anzi la sua stessa origine. Così pure il desiderio di classificare. E la compulsione gerarchizzante che, del resto, non impedisce di mettere in fila i fantasmi, orizzontalmente, come tanti concetti uguali di diritto e pronti a muoversi su un terreno piatto. Li si etichetta, si attacca loro una cifra sul corpo come se giocassero in una squadra di calcio in una serata da grande finale, sotto i riflettori, dal Fantasma n. 1 al Fantasma n. 10. Non ne mancherebbe che uno, ci si chiederebbe quale.

Apprestiamoci a contare gli spettri. Sulle dita di Marx. Ma non si può fare a meno di chiedersi, ancora una volta, in apertura di questa favolosa scena: perché un tale accanimento? Perché questa caccia al fantasma? Perché questa rabbia di Marx? Perché tormenta Stirner con una ironia così irresistibile? Si ha l'impressione, tanto insistente e ridondante appare la critica, a un tempo brillante e pesante, che Marx potrebbe continuare senza sosta a lanciare frecce e ferire a morte. Potrebbe non abbandonare mai la sua vittima. Si lega a essa in maniera inquietante. La sua preda lo tiene prigioniero. L'accanimento di un cacciatore consiste nel disporre un'esca animale, qui il corpo vivente senza vita di un fantasma, per ingannare la sua preda. Ho come una sensazione a tal proposito (insisto proprio, una sensazione, la mia sensazione, e non ho motivo di negare che si proietta necessariamente sulla scena che interpreto: la mia "tesi", la mia ipotesi o la mia ipostasi, appunto, è che non è possibile evitare questa precipitazione, dal momento che ciascuno legge,

pensa, agisce, scrive con i suoi fantasmi, anche quando se la prende con i fantasmi dell'altro). La mia sensazione, quindi, è che Marx si fa paura, si accanisce su qualcuno che non è lungi dal somigliargli tanto da trarre in inganno: un fratello, un doppio, un'immagine diabolica dunque. Una sorta di fantasma di se stesso. Che vorrebbe allontanare, distinguere: opporsi. Ha riconosciuto qualcuno che, come lui, sembra ossessionato dagli spettri e dalla figura dello spettro, nonché dai suoi nomi, le cui consonanza e referenza sono inquietanti [Geist, Gespenst]. E assediato, anche lui, dallo stesso e da un altro, dallo stesso che ogni volta è un altro, poiché l'identità di un fantasma è appunto il "problema" (problema: a un tempo la questione, il compito, il programma e lo scudo, l'armatura apotropaica: armatura contro armatura, un elmo ammalciato dall'altro, duello sotto visiera). Descrivo allora questa sensazione: quella di un Marx ossessionato, fissato (hanté), posseduto come Stirner, e forse più di lui, il che è ancora più difficile da sostenere. Perché Stirner ne ha parlato prima di lui, e in maniera davvero abbondante, il che è ancora più intollerabile. Alludendo al senso che talvolta la caccia dà a questa parola, Stirner ha preso al volo gli spettri di Marx. Ha tentato tutti gli esorcismi, e con quale eloquenza, con quale giubilo, con quale gioia! È stato così tanto attratto dalle parole dell'esorcismo! Perché le sue parole fanno sempre rivenire, convocano il revenant che scongiurano. Vieni, affinché io ti cacci! Tu lo sai bene! Io ti caccio. Ti perseguito. Corro dietro a te per scacciarti da qui. Non ti mollerò mai. E il fantasma non molla la preda, ovvero il suo cacciatore. Ha capito all'istante che non lo si scaccia che per cacciarlo. Circolo speculare, si scaccia per cacciare, si perseguita, ci si mette all'inseguimento di qualcuno per farlo fuggire, ma lo si fa fuggire, lo si allontana, lo si espelle per cercarlo ancora e restare al suo inseguimento. Si scaccia qualcuno, lo si mette alla porta, lo si esclude o respinge. Ma è per cacciarlo, sedurlo, raggiungerlo, e quindi tenerlo sotto tiro. Lo si spinge lontano per passare la propria vita, il maggior tempo

possibile, ad awici- narvisi. Il maggior tempo è il tempo di questa caccia all'allontanamento (come si dice caccia a questo o quello, per designare altrettanto bene l'esca e la preda). La caccia all'allontanamento non può che allucinare, potete dire desiderare, se volete, o differire la prossimità: esca e preda.

Nel leggere il Manifesto del partito comunista, non si dovrebbe trattare questa logica e questa topologia della caccia paradossale (la cui figura, da ancor prima di Platone, avrà attraversato tutta la storia della filosofia, più precisamente dell'indagine o dell'inquisizione ontologica) come un ornamento retorico: le sue prime frasi, l'abbiamo visto, associano immediatamente la figura della hantise a quella della caccia. È l'esperienza stessa della congiura. La congiura è da tutte le parti, nel campo delle potenze della vecchia Europa (che conducono una "santa caccia" allo spettro comunista) ma anche nel campo opposto dove egualmente si caccia. Qui, due grandi cacciatori, Marx e Stirner, sono in principio i congiurati di una stessa congiura. Ma il primo accusa l'altro di tradire e di servire l'avversario, l'Europa cristiana insomma. Il primo ce l'ha col secondo perché è stato il primo a sistemare lo spettro, quand'anche per espellerlo, al centro del suo sistema, della sua logica e della sua retorica. Non è inammissibile? Gliene vuole, non vuole volere la sua stessa cosa, che non è una cosa: il fantasma. Come lui, e come tutti quelli che sono occupati da spettri, non li accoglie che per scacciarli. Dacché c'è spettro, l'ospitalità e l'esclusione vanno di pari passo. Non si è occupati dai fantasmi che essendo occupati a esorcizzarli, a metterli alla porta. Ecco quel che hanno in comune Marx e Stirner: nient'altro che questa caccia al fantasma, ma niente se non questo niente singolare che resta un fantasma. Purtuttavia, a differenza dello spirito, per esempio, o dell'idea, o del pensiero tout court, non dimentichiamolo, questo niente è un niente che prende corpo. E siccome i due avversari vogliono scongiurare questo corpo, niente potrà togliere tra di loro, a questo proposito, una somiglianza per definizione inquietante. Le

critiche decostruttrici che Marx rivolgerà alle "costruzioni storiche" e ai "montaggi" stirneriani rischiano di ritorcerglisi contro come un boomerang. Donde l'accanimento senza fine. Senza fine perché ha a che fare con se stesso. Vuole classificare, non può che cacciare. L'accanimento si accanisce, lo abbiamo già suggerito, contro una sorta di doppio o di fratello. Entrambi amano la vita, il che va bene ma non va mai da sé per degli esseri finiti: sanno che la vita non va senza la morte, e che la morte non è al di là, fuori della vita, a meno che non si iscriva l'ai di là all'interno, nell'essenza del vivente. Essi condividono entrambi, manifestamente come voi e me, una preferenza incondizionata per il corpo vivente. Ma proprio per questo conducono una guerra senza fine contro tutto quel che lo rappresenta, che non è corpo vivente, ma che gli spetta (revient): la protesi e la delega, la ripetizione, la *différance*. Essi non vogliono sapere che l'io vivente è auto-immune. Per difendere la sua vita, per costituirsi in io vivente unico, per rapportarsi, come il medesimo, a se stesso, l'io-vivente è necessariamente portato ad accogliere l'altro all'interno (la *différance* del dispositivo tecnico, l'iterabilità, la non-unicità, la protesi, l'immagine di sintesi, il simulacro - e ciò comincia con il linguaggio, prima di lui -, altrettante figure della morte); deve dunque dirigere allo stesso tempo a suo favore e contro di sé le difese immunitarie apparentemente destinate al non-io, al nemico, all'opposto, all'avversario. Marx vuole essere un migliore esperto (un migliore "scienziato", un migliore "scholar" in fantasmi), perciò dice a san Max, ricordiamolo: io me ne intendo più di te di spettri; il fantasma è cosa che mi riguarda, e se tu vuoi salvare la vita e scongiurare il morto-vivente, non devi procedere immediatamente, astrattamente, egologicamente, fantasmaticamente, col verbo, l'atto di linguaggio di un *phantasmagoreuein*, devi passare attraverso la prova laboriosa di un più lungo percorso, devi attraversare e lavorare le strutture pratiche, le mediazioni solide dell'effettività reale, "empirica", ecc. Altrimenti, non avrai scongiurato altro se non la fantomaticità del



corpo, non il corpo stesso del fantasma, e cioè la realtà dello Stato, dell'Imperatore, della Nazione, della Patria, ecc. Ma evidentemente, per il tempo di questo lungo giro, bisognerà accettare di prendere in considerazione il corpo autonomo, relativamente autonomo, della realtà fantomatica.

Accanendosi anche lui contro questo doppio, che è perciò tanto più inconsistente, incalzandolo perché la faccia finita, Marx rischia sempre di prendersela così col suo stesso fantasma: uno spettro insieme speculativo e speculare. Questo rischio lo snerva, e gli è necessario moltiplicare all'infinito i tratti, i tratti distintivi e le frecciate (traits) polemiche. Non ne verrà mai a capo, ma è per farla finita, è per regolare i suoi conti che fa certi conti.

Marx sconta i fantasmi dell'altro. Ce ne sono dieci. Infine, ci si ferma a dieci. E solo per contare sulle dita? Operazione manuale in vista di un manuale? Ma che cosa fa qui, come di "sotto-banco" (en sous-main), direbbe forse Patrice Loraux, la mano di Marx?<sup>17</sup> Perché dieci?

Si potrebbe leggere in tutta L'Ideologia tedesca, ma non lo faremo qui, la glossa inesauribile di questa tavola dei fantasmi. Perché si può considerarla così: come una tavola, una Tavola della legge in dieci tempi, lo spettro di un decalogo e un decalogo degli spettri. La nuova tavola si presenta ancora come un quadro, come la tabularizzazione ironica, la tassonomia fittizia o la statistica dei revenants. Una tavola delle categorie dell'oggetto o dell'ente come spettro in generale. E tuttavia, malgrado la statica che conviene all'esposizione di un quadro, questo non conosce il riposo di alcuna stabilità. Questo quadro degli spiriti si muove come un tavolo che gira. Che si mette a danzare sotto i nostri occhi, come un certo "tavolo" del Capitale, che fra poco vedremo muoversi, quando il suo divenir-merce apre la dimensione del segreto, della mistica e del feticismo. Poiché in questa lista dei revenants, in questa nuova tavola le cui categorie capitali si ergono a capi d'accusa, i concetti non si distinguono. Non si aggiungono l'uno all'altro: si suppliscono, per passare a turno

l'uno nell'altro, ciascuno figurando uno stile (tour) dell'altro. Non possiamo leggere qui L'Ideologia tedesca, che in fondo non è che l'esposizione sviluppata di questa tavola. Senza neanche citare, rinviandovi il lettore curioso, gli scherni di stile esclamativo con cui Marx accompagna ciascuna delle dieci apparizioni, ci limiteremo ad alcune osservazioni su questo o quel tratto distintivo. Mentre nella "pura storia di spiriti" (reine Geistergeschichte) Marx aveva contato "dieci tesi", ecco che, poche pagine dopo, nell'"impura storia degli spiriti", conta dieci revenants:

Gespenst Nr. 1 (Fantasma n. 1): l'essere supremo (das höchste Wesen), Dio. Non si spreca un minuto a parlare di questa "incredibile credenza", osserva Marx. Né Stirner né Marx si soffermano d'altra parte sull'essenza del credere, qui della fede per eccellenza, che non può mai credere che all'incredibile, e senza questo non sarebbe ciò che è, al di là di ogni "prova dell'esistenza di Dio".

Gespenst Nr. 2: l'essere o l'essenza (Das Wesen). (Apparentemente, si scende: dal più alto, das höchste Wesen, al meno alto, das Wesen tout court. Vecchio problema, almeno a partire da Aristotele. Gerarchia discendente, dalla teologia all'ontologia. Sarà così semplice? Wesen resta il concetto comune, come si vedrà, e il filo conduttore di questa classificazione, che resta quindi essenzialmente ontologica, in verità onto-teologica<sup>18</sup>.)

Gespenst Nr. 3: la vanità del mondo. Niente da dirne, osserva Marx, se non che è per passare a quel che segue, per incatenare "facilmente", "leggermente", leicht, con quel che segue. E che cosa c'è di più leggero, in effetti, di più vano, appunto, di più inesistente (qui non c'è più Wesen) che l'ombra e la vanità di un fantasma? La vanità del mondo, dunque, giusto per far catena con quel che segue, e cioè:

Gespenst Nr. 4: gli esseri buoni e cattivi (die guten und bösen Wesen). Das Wesen fa ritorno ma, osserva Marx, Max non ne dice niente, benché ci sia tanto da dirne. È giusto per incatenare con ciò che segue, e cioè:

Gespenst Nr. 5: l'essere e il suo regno (das Wesen und sein Reich). È la prima determinazione dell'essere. Esso possiede un impero, donde la sua metamorfosi (Verwandlung) in una pluralità di esseri. Ecco la prima nascita del plurale, la stessa nascita, l'origine del numero e della sua progenitura. Certo, la parola "regno" trasferisce già la tavola dei comandamenti o la tavola delle categorie dell'essere in terra evangelica.

Gespenst Nr. 6: gli esseri (die Wesen): si è passati al plurale, alla proliferazione della progenitura, da 5 a 6, per metamorfosi e generazione spontanea (dass es "das Wesen" ist, worauf es sich flugs in Gespenst Nr. 6: "die Wesen" verwandelt. )

Gespenst Nr. 7: l'uomo-Dio (der Gottmensch). In fondo, in questa gerarchia discendente, ecco il momento di conversione o di reversibilità (discesa e ascesa). E anche la categoria del terzo, il mezzo o la mediazione per la sintesi dell'idealismo speculativo, la cerniera di questa onto-teologia come antropoteologia del fantasma. L'uomo-Dio non gioca lo stesso ruolo anche nella Fenomenologia dello spirito? Questa giuntura articolante situa anche il luogo del divenir-carne, il momento privilegiato dell'incarnazione o dell'incorporazione spettrale. Niente di stupefacente nel fatto che Marx, sulla scia di Max, vi dedichi il commento più lungo, il più accanito, appunto, il più appassionato. Il momento cristico, e in esso l'istante eucaristico, non è l'iperbole dello stesso accanimento? Se ogni spettro, lo abbiamo visto a sufficienza, si distingue dallo spirito per una incorporazione, per la forma fenomenica di una quasi-incarnazione, il Cristo è allora il più spettrale degli spettri. Ci dice

qualcosa della spettralità assoluta. Persino Stirner sarebbe pronto a riconoscergli la singolarità di questo privilegio trascendentale. Senza questa incarnazione, il concetto dell'incarnazione avrebbe forse un qualche senso, una qualche chance storica? Gesù è allo stesso tempo il più grande e il più "incomprensibile dei fantasmi" (unbegreiflichste Gespenst). Marx vi insiste:

Sul suo conto Stirner sa dirci che egli ha "avuto un corpo" (class er "beleibt" gewesen ist). Se san Max non crede in Cristo, crede almeno al suo "corpo reale" (an seinen "wirklichen Leib"). Secondo Stirner Cristo ha introdotto una grande misere nella storia, e il nostro santo sentimentale racconta con le lacrime agli occhi "come i più vigorosi fra i cristiani si sono torturati per comprenderlo", anzi, "mai un fantasma era stato più tormentoso per gli animi...".<sup>19</sup>

È dunque facile passare da lui all'"essere orribile" (zum grauenhaften Wesen):

Gespenst Nr. 8: l'uomo. Siamo qui più vicini a noi stessi, ma anche a quel che c'è di più terrificante. Far paura fa parte dell'essenza del fantasma in generale. Ed è vero soprattutto dell'uomo, del più "unheimlich" di tutti i fantasmi, parola di Stirner, che le traduzioni francesi così spesso ignorano e che ci importa in massimo grado. E' la parola della irriducibile hantise. Il più familiare diventa il più inquietante. L'essere "a casa propria" economico o ecologico dell'oikos, il prossimo, il familiare, il domestico, anzi il nazionale (heimlich), si fa paura. Si sente occupato, nel segreto (Geheimnis) del suo interno, dal più estraneo, il lontano, il minaccioso. Ci arriveremo nella conclusione. Se il Cristo, spettro assoluto, fa paura e fa male, l'uomo che diviene questo Guttmensch (e l'uomo non adviene a se stesso, qui, che in un tale divenire) è appunto ciò che fa ancora più paura, quanto più si avvicina a noi. E ancora più spettrale dello spettrale. L'uomo si fa paura. Diventa la paura che ispira.<sup>20</sup> Di qui le contraddizioni che rendono insostenibile l'umanismo.

Vediamo qui far capolino la logica di quella paura di sé che orienta il nostro intento. Vi si costituisce l'ipseità del sé. Nessuna vi sarà sfuggito, né Marx, né i marxisti, e neanche ovviamente i loro nemici mortali, chiunque voglia difendere la proprietà e l'integrità di casa sua: il corpo proprio, il nome proprio, la nazione, il sangue, il territorio e i "diritti" che vi si fondano. Marx ne espone la fatalità, ma a casa dell'altro, appunto, esposta all'opposto, in faccia, da san Max.<sup>21</sup> Essa riguarda la piega fenomenologica, sembra suggerire Marx, quella differenza, decisiva e insieme inconsistente, che separa l'essere dall'apparire. L'apparire dell'essere, in quanto tale, in quanto fenomenicità del suo fenomeno, è e non è l'essere che appare, e questa è la piega dell' "unheimlich":

Fantasma n. 8: l'uomo. Qui il nostro bravo autore continua a "inorridire": "ha terrore di se stesso" (er erschrickt vor sich selbst), vede in ogni uomo uno "spettro orrendo" (einen "grausigen Spuk"), "uno spettro sinistro" (einen "unheimlichen Spuk"), nel quale "ci si sente" [in dem es "umgeht" [è la stessa parola del Manifesto]<sup>22</sup>). Egli si trova estremamente a disagio. Il dissidio (Zwiespalt) fra apparenza (Erscheinung) ed essenza (Wesen) non gli dà pace. E come Nabal, il marito di Abigail, del quale è scritto che la sua apparenza era del pari separata dalla sua sostanza [...].<sup>23</sup>

Tutto si svolge sempre vicino alla testa e al capo. Questa paura di sé avrebbe potuto condurre lo scrittore al suicidio. Lo scrittore, l'uomo-scrittore, avrebbe potuto cacciare se stesso: san Max fa il gesto di farsi saltare le cervella (ancora il lessico della caccia: e in e Kugel durch den Kopf jagt) dal momento che tutta la persecuzione è interiore e che l'altro lo fa soffrire nella testa. Quel che salva quest'uomo dall'uomo è ancora un altro fantasma. Si sovviene degli Antichi che "non vedevano niente del genere nei loro schiavi". Pensa allora allo spirito del popolo ovunque si incarni. Il che lo porta a dedurre (Dies bringt ihn auf) il fantasma seguente:

Gespenst Nr. 9: lo spirito del popolo ( Volkgeist). Oggi ci sarebbe fin troppo da dire su questa deduzione - non solo sul rigurgito dei nazional-populismi, ma su quel che li ha sempre legati, nella storia fondatrice che si raccontano, ad apparizioni di revenants. Il fondatore dello spirito di un popolo, si potrebbe dimostrarlo, ha sempre la figura del revenant-superstite. Obbedisce sempre alla temporalità del suo ritorno. La sua riapparizione è attesa ma anche oscuramente temuta. Altrove Marx parla con tanta lucidità del nazionalismo, ma qui resta estremamente laconico. Precisa solamente la transizione necessaria verso la metamorfosi finale:

Gespenst Nr. 10: il Tutto. Max sarebbe riuscito a trasmutare tutto, finanche il Tutto, in revenant ( "Alles" in einen Spuk zu verwandeln). A questo punto si deve fermare la conta. E i conti. E il racconto, la favola, e il romanzo nero. E l'occultismo numerologico che si dà l'aria di Aufklärung. Si deve confessare che, seduta stante, "ogni numerazione finalmente finisce" (alles Zählen aufhört), dal momento che tutto alla fine si aggira [hante) per tutto, il tutto è nel tutto, cioè "nella classe degli spettri" (in der Klasse Gespenster). Ci si potrebbe sistemare tutto alla rinfusa, e Stirner subito ne approfitta: lo Spirito Santo, la verità, il diritto, e soprattutto, soprattutto, la "buona causa" in tutte le sue forme (die gute Sache, che Stirner, secondo l'accusa di Marx, lucido analista dei tempi moderni, come sempre, non riuscirebbe a dimenticare, come se facesse anche lui, già lui, della buona coscienza un mestiere e del buon diritto una tecnica della promozione personale).

L'errore esemplare di Stirner, che dovrà per questo essere giudicato, giudicato per l'esempio, sarebbe il vizio della speculazione moderna. La speculazione specula sempre su un che di spettrale, specula nello specchio di ciò che produce, sullo spettrale che si dà e si dà a vedere. Crede a ciò che crede di vedere: a delle rappresentazioni. Tutti i "fantasmi" che abbiamo

passato in rivista (die wir Revue passieren liessen) erano delle rappresentazioni (Vorstellungen). In tal senso la speculazione è sempre teorica e teologica. Per spiegare l'origine di questa "storia di fantasmi", Marx rinvia a Feuerbach e alla sua distinzione tra la teologia volgare, che crede ai fantasmi dell'immaginazione sensibile, e la teologia speculativa, che crede ai fantasmi dell'astrazione non sensibile. Ma la teologia in generale è "credenza nei fantasmi" (Gespensterglaube). Si potrebbe dire credenza in generale, la credenza in questo legame tra il sensibile e l'insensibile in cui si incrociano le due teologie, la volgare e la speculativa. Del sensibile insensibile parleremo più avanti, all'apparire di un'altra tavola: non la Tavola dei dieci comandamenti, né la tavola delle dieci categorie, ma un tavolo<sup>24</sup> di legno, questa volta, un tavolo con quattro piedi, e con la testa di legno: si tratta, molto semplicemente, della nascita del valore di scambio - e in fin dei conti non abbiamo parlato che di teste, di quadri e di tavole, e di tavole armate da capo a piedi. E l'origine del valore di scambio è la nascita del capitale. Della mistica e del segreto.

Nella loro comune denuncia, in ciò che essa ha di più critico e insieme di più ontologico, Marx e san Max sono eredi anche della tradizione platonica, più precisamente di quella che associa strettamente l'immagine allo spettro, e l'idolo al fantasma, àiphàntasma nella sua dimensione fantomatica o errante di morto-vivente. I phantàsmata che il Fedone (81d) o il Timeo (71a) non separano dagli eidola, sono figure delle anime morte, sono le anime dei morti: quando non si trascinano nei pressi dei monumenti funerari e delle sepolture (Fedone), si aggirano (hantent) per le anime di certi viventi, giorno e notte (Timeo). Serrato e ricorrente, questo accostamento non si lascia disfare. Fa pensare che la sopravvivenza e il ritorno del morto-vivente appartengono all'essenza dell'idolo. Alla sua essenza inessenziale, certo. A quel che dà corpo all'idea, ma un corpo dal tenore ontologico più basso, un corpo meno reale della stessa idea.

L'idolo non appare o non si lascia determinare che su questo fondo di morte. Ipotesi priva di originalità, ma la cui conseguenza si valuta sulla base della costanza eli una tradizione immensa, bisogna dire del patrimonio filosofico che si tramanda, attraverso trasformazioni tra le più parricide, da Platone a san Max, a Marx e oltre. La lineage di questo patrimonio è travagliata, ma per nulla interrotta dalla questione dell'idea, la questione del concetto e del concetto di concetto, quella stessa che alberga in tutta la problematica dell' Ideologia tedesca (nominalismo, concettualismo, realismo, ma anche retorica e logica, senso letterale, senso proprio, senso figurato, ecc.). Una tale questione sarebbe una questione di vita o di morte, la questione di la-vie-la-mort, prima d'essere una questione dell'essere, dell'essenza o dell'esistenza. Aprirebbe su una dimensione del sopra-vivere o della sopravvivenza irriducibile tanto all'essere quanto a una qualche opposizione del vivere e del morire.

Che cos'è l'ideologia? Possiamo a tal proposito tradurre la logica del sopravvivere che abbiamo testé intravisto circa il patrimonio dell'idolo, e quale sarebbe l'interesse di una tale operazione?

Il trattamento del fantomatico, nell'Ideologia tedesca, annuncia o conferma il privilegio assoluto che Marx accorda sempre alla religione, all'ideologia come religione, mistica o teologia, nella sua analisi dell'ideologia in generale. Se il fantasma dà la sua forma, cioè il suo corpo, all'ideologema, nel momento in cui si cancella la semantica o il lessico dello spettro, a favore di valori che si giudicano equivalenti (fantasmagorico, allucinatorio, fantastico, immaginario, ecc.), come fanno spesso le traduzioni, viene a mancare secondo Marx quel che è, per così dire, il proprio del religioso. Il carattere mistico del feticcio, che caratterizza l'esperienza del religioso, è innanzitutto un carattere fantomale. Ben oltre la facilità di esporlo nella retorica o nella pedagogia di Marx, ne va da una parte, sembra, del carattere irriducibilmente



specifico dello spettro. Che non si lascia derivare da una psicologia dell'immaginazione o da una psicoanalisi dell'immaginario, e neppure da una onto- o me-ontologia, per quanto Marx sembri inscrivere in una genealogia socio-economica o una filosofia del lavoro e della produzione: tutte queste deduzioni suppongono la possibilità della sopravvivenza spettrale. Ne va d'altra parte, e contemporaneamente, dell'irriducibilità del modello religioso nella costruzione del concetto di ideologia. Quando Marx evoca gli spettri, al momento di analizzare, per esempio, il carattere mistico o il divenire-feticcio della merce, non dovremmo quindi vedervi solo degli effetti retorici, delle deviazioni contingenti o volte solamente a convincere facendo colpo sull'immaginazione. E se anche così fosse, bisognerebbe ancora spiegare la loro efficacia a tal proposito. Bisognerebbe ancora prendere in conto la forza invincibile e il carattere originario dell'effetto "fantasma". Bisognerebbe dire perché fa paura o colpisce l'immaginazione, che cos'è la paura, l'immaginazione, il loro soggetto, la vita del loro soggetto, ecc.

Collochiamoci per il momento nel luogo in cui i valori del valore (tra il valore d'uso e il valore di scambio), del segreto, del mistico, dell'enigma, del feticcio e dell'ideologico formano la loro catena nel testo di Marx, segnatamente nel Capitale, e cerchiamo di indicare almeno, non sarà che un indizio, il movimento spettrale di questa catena. Esso è messo in scena lì dove si tratta appunto di formare il concetto di quel che la scena, ogni scena, sottrae ai nostri occhi ciechi nel momento di aprirli. Ora questo concetto si costruisce precisamente attraverso il riferimento a una sorta di hantise.

Gran momento all'inizio del Capitale, ce ne ricordiamo: Marx si domanda insomma come descrivere nel suo sorgere il carattere mistico della merce, la mistificazione della cosa stessa - e della forma-denaro di cui la forma semplice della merce è il "germe". Vuole analizzare l'equivalente il cui enigma e il cui carattere

mistico non fanno colpo sull'economista borghese, se non nella forma compiuta della moneta, dell'oro o del denaro. E il momento in cui Marx si propone di dimostrare che questo carattere mistico non deve nulla al valore d'uso.

Ed è un caso se illustra il principio della sua spiegazione facendo girare un tavolo? O piuttosto ricordando l'apparizione di un tavolo che si mette all'ingiù?

Si conosce bene, troppo, questo tavolo, in apertura del capitolo sul carattere di feticcio della merce e del suo segreto (Geheimnis). Lo si è usato, questo tavolo, sfruttato, sfruttato fino all'eccesso, o sistemato, ormai in disuso, fra le antichità o le sale d'asta. La cosa è a un tempo a posto e fuori posto. Fuori posto perché, non si tarderà a stupirsi, il suddetto tavolo è anche un po' matto, lunatico, guastato, out of joint. Non si sa più, sotto la patina ermeneutica, a cosa serve e cosa vale questo pezzo di legno, il cui esempio sbuca fuori tutt'a un tratto.

Quel che sbuca fuori sarà un semplice esempio? Sì, ma è l'esempio di una cosa, il tavolo, che sembra sbucare da se stesso, e drizzarsi tutt'a un tratto sulle sue gambe. E l'esempio di un'apparizione.

Assumiamoci quindi, dopo tante glosse, il rischio di una lettura ingenua. Cerchiamo di vedere quel che succede. Ma non è subito impossibile? Marx ce ne previene sin dalle prime parole. Si tratta di portarsi immediatamente, d'un colpo, al di là del primo colpo d'occhio e dunque di guardare là dove questo colpo d'occhio è cieco, di sgranare gli occhi là dove non si vede quel che si vede. Bisogna vedere quel che, a prima vista, non si lascia vedere. Ed è la stessa invisibilità. Poiché quel che non coglie la prima vista è l'invisibile. Il difetto, la mancanza della prima vista, è di vedere e non percepire l'invisibile. Se non ci si rende conto di questa invisibilità, allora il tavolo-merce, immediatamente percepito, resta quel che non è, una semplice cosa, giudicata triviale e troppo evidente. Questa cosa triviale sembra comprendersi da sé (ein selbstverständliches, triviales Ding): la cosa stessa nella

fenomenicità del suo fenomeno, un semplice tavolo di legno. Per prepararci a vedere questa invisibilità, a vedere senza vedere, quindi a pensare il corpo senza corpo di questa invisibile visibilità - il fantasma si annuncia già -, Marx dichiara che la cosa in questione, e cioè la merce, non è così semplice (avvertimento che farà sogghignare, fino alla fine dei secoli, tutti gli imbecilli che non credono mai a niente, certo, sicuri come sono di vedere quel che si vede, tutto quel che si vede, solamente quel che si vede). E perfino troppo complicata, la merce, è ingarbugliata, imbarazzante, paralizzante, aporetica, forse indecidibile (ein sehr vertracktes Ding). È talmente sconcertante, una cosa-merce, che bisogna affrontarla con una sorta di sottigliezza "metafisica" e di capricci "teologici", precisamente per analizzare il metafisico e il teologico che costruivano il buon senso fenomenologico della cosa stessa, della merce immediatamente visibile, in carne e ossa: quel che la cosa-merce è "al primo colpo d'occhio" (auf den ersten Blick). Questo buon senso fenomenologico vale forse per il valore d'uso. Forse è addirittura destinato a valere solo per il valore d'uso, come se la correlazione di questi concetti rispondesse a una tale funzione: la fenomenologia come discorso sul valore d'uso per non pensare il mercato o in vista di rendersi ciechi al valore di scambio. Forse. Ed è a questo titolo che il buon senso fenomenologico o la fenomenologia della percezione (all'opera anche in Marx, quando crede di poter parlare di un puro e semplice valore d'uso) pretendono di servire i Lumi, poiché il valore d'uso non ha in sé nulla di "misterioso" (nichts Mysteriöses an ihr). Se ci si vuol attenere al valore d'uso, le proprietà (Eigenschaften) della cosa - si va infatti a trattare della proprietà - sono sempre molto umane, in fondo, e perciò rassicuranti. Si rapportano sempre al proprio dell'uomo: o rispondono ai bisogni degli uomini, ed è appunto il loro valore d'uso, oppure sono il prodotto di un'attività umana che sembra destinarceli.

Per esempio - ed ecco che il tavolo entra in scena - il legno resta di legno quando se ne fa un tavolo: è allora una cosa or-

dinaria che cade sotto i sensi (ein ordinàres sinnliches Ding). Accade del tutto differentemente quando diventa merce, quando il sipario di un mercato si apre e il tavolo è a un tempo attore e personaggio, quando il tavolo-merce, dice Marx, entra in scena (auftritt), si mette a camminare e a farsi valere come un valore di merce. Colpo di scena: la cosa sensibile ordinaria si trasfigura (verwandelt sich), diventa qualcuno, prende figura. Questa densità lignea e testona si trasmuta in cosa so prannaturale, in cosa sensibile insensibile, sensibile ma insensibile, sensibilmente sovransensibile (verwandelt er sich in ein sinnlich ubersinnliches Ding). A partire da adesso lo schema fantomale sembra indispensabile. La merce è una "cosa" senza fenomeno, una cosa in fuga che oltrepassa i sensi (è invisibile, intangibile, inudibile e senza odore); ma questa trascendenza non è tutta spirituale, conserva quel corpo senza corpo che abbiamo riconosciuto fare la differenza tra lo spettro e lo spirito. Quel che oltrepassa i sensi ci passa ancora davanti nella silhouette del corpo sensibile che tuttavia gli manca o ci resta inaccessibile. Marx non dice sensibile e insensibile, sensibile ma insensibile, dice piuttosto: sensibile insensibile, sensibilmente sovransensibile. La trascendenza, il movimento in su- pra, il passo al di là (über, epékeina), si fa sensibile appunto nell'eccesso. Rende l'insensibile sensibile. Si tocca lì dove non si tocca, si sente dove non si sente, si soffre addirittura lì dove la sofferenza non ha luogo, quando se non altro non ha luogo lì dove pure si soffre (è quel che si dice, non dimentichiamolo, di un arto fantasma, quel fenomeno che, per ogni fenomenologia della percezione, è contrassegnato da una croce). La merce perseguita (hante) la cosa, il suo spettro travaglia il valore d'uso. Questa hantise si sposta come la silhouette anonima o la figura di un figurante che potrebbe essere il personaggio capitale. Cambia luogo, non si sa più esattamente dov'è, si aggira, invade la scena secondo un certo movimento-, un passo lì, e la sua andatura non appartiene che a questo mutante. Marx deve ricorrere al linguaggio teatrale e descrivere l'appa-

rizzazione della merce come una entrata in scena (auftritt). E deve descrivere il tavolo divenuto merce come un tavolo che balla, certo, durante una seduta spiritica, ma anche come una silhouette fantomale, la raffigurazione di un attore o di un ballerino. Figura teo-antropomorfa dal sesso indeterminato (Tisch, tavolo, è un nome maschile),<sup>26</sup> il tavolo ha dei piedi, il tavolo ha una testa, il suo corpo si anima, si erge tutto intero come un'istituzione, si drizza e si indirizza agli altri, innanzitutto alle merci, suoi simili in fantomalità, li fronteggia o vi si oppone. Poiché lo spettro è sociale, è persino ingaggiato nella concorrenza o nella guerra sin dalla sua prima apparizione. Non ci sarebbe altrimenti né socius né conflitto, né desiderio, né amore, né pace che tenga.

Bisognerebbe mettere questo tavolo all'incanto, sottometterlo alla co-occorrenza o alla concorrenza, bisognerebbe farlo parlare con tante altre tavole del nostro patrimonio, non le si conta più, nella filosofia, nella retorica, nella poetica, da Platone a Heidegger, da Kant a Ponge e tanti altri. E da noi, qui, la stessa cerimonia: una seduta a tavola.

Marx ha dunque appena annunciato la sua entrata in scena e la sua trasmutazione in cosa sensibilmente sovrasensibile, ed eccolo in piedi, che non solo si regge ma si alza, si alza e si rialza, alza la testa, si raddrizza e si rivolta. Di fronte agli altri, e innanzitutto alle altre merci, sì, drizza la testa. Parafrasiamo qualche riga più letteralmente, prima di citare la traduzione migliore, che è anche la più recente. Non basta a questo tavolo di legno di tenersi in piedi (Er steht nicht nur), con i piedi a terra, ma si alza anche (sondern er stellt sich - e Marx non precisa "così per dire", concessione che gli avevano attribuito certi traduttori francesi stupefatti dell'audacia letterale della descrizione), si alza addirittura sulla testa, una testa di legno, poiché è divenuto una sorta di animale testone, caparbio, ostinato, che fronteggia, in piedi, le altre merci (er stellt sich alien andren Waren gegeniher auf den Kopf). Affrontando gli altri, suoi simili, appare una

creatura strana: a un tempo Vita, Cosa, Bestia, Oggetto, Merce, Automa - Spettro, in una parola. Ed ecco che questa Cosa, che non è più niente affatto una cosa, sposta (entioickelt), si sposta, sviluppa quel che produce attraverso una generazione quasi spontanea (partenogenesi e sessualità indeterminata: la Cosa animale, la Cosa animata- inanimata, la Cosa morto-vivente è un Padre-Madre), partorisce dalla testa, estrae dalla sua testa di legno tutta una stirpe di creature fantastiche o prodigiose, di ghiribizzi, di chimere (Grille), di ruoli dal composto non ligneo, e cioè la stirpe di una progenitura che non le assomiglia più, invenzioni ben più bizzarre o più mirabili (viel wunderlicher) che se, fino a girar la testa, questo tavolo pazzo, capriccioso e intenibile, cominciasse a ballare sulla propria testa (aus freien Stiicken).<sup>21</sup> Per chi comprende il greco e la filosofia, si potrebbe dire che questa genealogia che trasfigura il ligneo in non ligneo metta anche in quadro un divenir-immateriale della materia. Si sa che hyle, la materia, è in primo luogo di legno. E dal momento che questo divenir-immateriale della materia sembra non occupare alcun tempo e operare la sua trasmutazione nella magia di un istante, in un sol colpo d'occhio, grazie all'onnipotenza di un pensiero, potremmo essere tentati di descrivere tutto questo come la proiezione di un animismo o di uno spiritismo. Il legno si anima e si popola di spiriti: credulità, occultismo, oscurantismo, immaturità di fronte ai Lumi, umanità puerile o primitiva. Ma che sarebbero i Lumi senza il mercato? E chi farà mai progressi senza valore di scambio?

Contraddizione *capitale*. All'origine stessa del capitale. Immediatamente o a termine, attraverso tanti relais differenziali, essa non mancherà di indurre la doppia costrizione "pragmatica" di tutte le ingiunzioni. Spostandosi liberamente (aus freien Stiicken), di testa propria, con un movimento della testa che comanda però tutto il suo corpo, da capo a piedi, ligneo e dematerializzata, la Cosa-Tavolo sembra essere al principio, all'inizio e al comando di se stessa. Si emancipa di sua propria

iniziativa: tutta sola, autonoma e automatica, la sua silhouette fantastica si muove da sé, libera e senza legame. Entra in trance o in levitazione, sembra alleggerita del suo corpo, come tutti i fantasmi, anche un po' folle e sregolata, fuori posto, "out of joint", delirante, capricciosa e imprevedibile. Sembra muoversi spontaneamente, ma trasmette il suo movimento anche alle altre, è vero, mette tutto in movimento attorno a sé, come "per incoraggiare gli altri", precisa Marx in francese, in una nota su questa danza del fantasma: "Ci si ricorda che la Cina e i tavolini cominciarono a ballare quando tutto il resto del mondo sembrava fermo - pour encourager les autres",<sup>28</sup>

La contraddizione capitale non riguarda solamente l'incredibile congiunzione del sensibile e del sovrasensibile nella stessa Cosa, è anzi quella dell'autonomia automatica, della libertà meccanica, della vita tecnica. Come ogni cosa, appena entra sulla scena di un mercato, il tavolo somiglia a una protesi di se stesso. Autonomia e automatismo, autonomia ma automatismo di questo tavolo di legno che si dà spontaneamente il movimento, certo, e sembra così animarsi, animalizzarsi, spiritualizzarsi, spiritizzarsi, pur restando un corpo artefattuale, una sorta di automa, un figurante, una bambola meccanica e rigida la cui danza obbedisce alla rigidità tecnica di un programma. Due generi, due generazioni di movimento ci si incrociano, e perciò è figura dell'apparizione di uno spettro. Ne accumula indecidibilmente, nella sua inquietante estraneità, i predicati contraddittori: la cosa inerte sempre improvvisamente ispirata, è di botto attraversata da uno pneuma o da una psyché. Divenuto come vivo, il tavolo somiglia a un cane profetico che si drizza sulle quattro zampe, pronto ad affrontare i suoi simili: un idolo vorrebbe far legge. Ma inversamente lo spirito, l'anima o la vita che lo animano, restano presi nella coseità opaca e grave della hyle, nello spessore inerte del suo corpo ligneo, e l'autonomia non è più altro che la maschera dell'automatismo. Una maschera, anzi una visiera, che può sempre non nascondere, sotto l'elmo,

alcuno sguardo vivente. L'automa mima il vivente. La Cosa non è né morta né viva, è allo stesso tempo morta e viva. Sopravvive. Astuta, inventiva e insieme macchinale, ingegnosa e imprevedibile, questa macchina da guerra è una macchina da teatro, una *mechané*. Quel che si è appena visto passare sulla scena era un'apparizione, una quasi-divinità - caduta dal cielo o uscita dalla terra. Ma così la visione sopravvive. La sua iperlucidità insiste.

Sfida o invito, "incoraggiamento", seduzione contro seduzione, desiderio o guerra, amore o odio, provocazione degli altri fantasmi: Marx ci insiste molto perché c'è un multiplo di questa socialità (c'è sempre più di una merce, più di uno spirito e ancor più spettri) e il numero appartiene al movimento stesso, al processo non finito della spettralizzazione (Baudelaire aveva detto molto bene il numero nella città-formicaio del capitalismo moderno - il fantasma, la folla, il denaro, la prostituzione - e Benjamin dopo di lui). Poiché, se nessun valore d'uso può da solo produrre la misticità o l'effetto spettrale della merce, e se questo segreto è a un tempo profondo e superficiale, opaco e trasparente, segreto, e tanto più segreto in quanto non nasconde dietro di sé alcuna essenza sostanziale, è perché nasce da una relazione (ferenza, differenza, referenza e *différance*), come doppio rapporto, si dovrebbe dire come doppio legame sociale.

Questo doppio *socius* lega da una parte gli uomini tra di loro. Li associa in quanto si interessano tutto il tempo del tempo, nota subito Marx, del tempo o della durata del lavoro, e questo in tutte le culture e in tutti gli stadi dello sviluppo tecnico-economico. Questo *socius* lega allora degli "uomini", che anzitutto sono delle esperienze del tempo, esistenze determinate da questo rapporto al tempo che a sua volta non sarebbe possibile senza sopravvivenza e *revenance*, senza l'essere *out of joint* che disloca la presenza a sé del presente vivente e con ciò instaura il rapporto all'altro. Lo stesso *socius*, la stessa "forma sociale" della relazione lega dall'altra parte le cose- merci tra di loro. Dall'altra parte, ma



come? E come quel che ha luogo da una parte tra gli uomini, nella loro apprensione del tempo, si spiega con quel che ha luogo dall'altra parte tra quegli spettri che sono le merci? Come quelli che vengono chiamati "uomini", uomini viventi, esistenze temporali e finite, sono assoggettati, nei loro rapporti sociali, a quegli spettri che sono i rapporti, ugualmente sociali, tra le merci?

(Poiché la temporalità sembra qui essenziale al processo di capitalizzazione e al socius in cui un valore di scambio si mercantizza spettralizzandosi, poiché l'esistenza degli uomini iscritti in questo processo si determina anzitutto, nel Capitale, come temporale, indichiamo brevemente, di passaggio, la possibilità di un'eredità o di una filiazione che meriterebbero un'analisi più conseguente. Si tratta della formula che, in apertura del Capitale, definisce il valore di scambio e determina il tavolo come "sensibile sovrasensibile", sensibilmente sovrasensibile. Questa formula ricorda letteralmente (e qui non si può certo considerare questa letteralità come fortuita o esterna) la definizione del tempo - del tempo e dello spazio -, nell'Enciclopedia... (Filosofia della natura, la Meccanica) di Hegel. Questi sottopone la definizione kantiana a un'interpretazione dialettica, e cioè la supera (Aufhebung). Analizza il tempo come ciò che è innanzitutto astratto o ideale (ein Ideelles) perché è l'unità negativa dell'esser-fuori-di-sé (come lo spazio di cui è la verità). (Questa idealità del tempo è evidentemente la condizione di ogni idealizzazione e di conseguenza di ogni ideologizzazione e di ogni feticizzazione, qualunque sia la differenza che occorra rispettare tra questi due processi.) Ora, per spiegare il movimento di superamento come temporalizzazione di questo tempo astratto e ideale, Hegel aggiunge questa annotazione: "il tempo è, come lo spazio, una pura forma della sensibilità o dell' intuizione, è il sensibile insensibile (das unsinnliche Sinnliche)..." (§ 258, tr. it. di B. Croce, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 233. Ho proposto una

lettura di questo passo in *Marges - de la philosophie*, Minuit, Paris 1972, p. 49).)

Il tavolo merce, il cane testone, la testa di legno sta di fronte, ricordiamocelo, a tutte le altre merci. Il mercato è un fronte, un fronte tra fronti, un confronto. Le merci trafficano con altre merci, questi spettri testardi commerciano tra di loro. E non solo tête-à-tête. E qui quel che le fa ballare. Ecco l'apparenza. Ma se il "carattere mistico" della merce, se il "carattere enigmatico" del prodotto del lavoro come merce nasce dalla "forma sociale" del lavoro, bisogna ancora analizzare quel che questo processo ha di misterioso o di segreto, ed è il segreto della forma merce (das Geheimnisvolle der Warenform). Questo segreto comporta un "quiproquo". Il termine è di Marx. Ci riporta ancora a un qualche intrigo teatrale: furbizia macchinale (mechané) o scambio di persona, ripetizione per il perverso intervento di un suggeritore, parola suggerita, sostituzione di attori o di personaggi. Qui il quiproquo teatrale comporta un gioco anormale di specchi. C'è specchio, e la forma merce è anche un tale specchio, ma siccome di colpo non gioca più il suo ruolo, siccome non rinvia l'immagine attesa, quelli che si cercano non vi si ritrovano più. Gli uomini non vi riconoscono più il carattere sociale del loro "proprio lavoro". E come se si fantomalizzassero a loro volta. Il "proprio" degli spettri, come dei vampiri,<sup>29</sup> è che sono privi di immagine speculare, della vera, della buona immagine speculare (ma chi non ne è privo?). Da cosa si riconosce un fantasma? Dal fatto che non si riconosce in uno specchio. E questo accade con il commercio delle merci tra di loro. Questi fantasmi che sono le merci trasformano i produttori umani in fantasmi. E tutto questo processo teatrale (visuale, teoretico, ma anche oculare, ottico) mette in moto l'effetto di uno specchio misterioso: se questo non rinvia il buon riflesso, se quindi fantomalizza, è anzitutto perché naturalizza. L'"arcano" della forma-merce come presunto riflesso della forma sociale è il modo incredibile con cui questo specchio

rinvia l'immagine (zuruck-spiegelt), quando si crede che rifletta per gli uomini l'immagine dei "caratteri sociali del loro proprio lavoro": una tale "immagine" oggettiva naturalizzando. Con questo, ecco la sua verità, essa mostra dissimulando, riflette questi caratteri come caratteri "oggettivi" (gegenständliche) inscritti direttamente nel prodotto del lavoro, come le "proprietà sociali naturali di quelle cose" (als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge). Da allora, ed ecco che il commercio tra le merci non si fa attendere, l'immagine rinviata (deformata, oggettivata, naturalizzata) diviene quella di un rapporto sociale tra le merci, tra quegli "oggetti" ispirati, autonomi e automatici che sono i tavoli girevoli. Lo speculare diventa lo spettrale sul limitare di questa naturalizzazione oggettivante: la quale "restituisce anche l'immagine del rapporto sociale tra produttori e lavoro complessivo, facendolo apparire come un rapporto sociale fra oggetti esistente al di fuori di essi produttori. Mediante questo quiproquo i prodotti del lavoro diventano merci, cose sensibilmente sovrasensibili, cioè cose sociali".<sup>30</sup>

Tanto per la cosa quanto per il lavoratore nel suo rapporto col tempo, la socializzazione, il divenire-sociale, passa attraverso questa spettralizzazione. La "fantasmagoria" che Marx si sforza qui di descrivere, quella che aprirà la questione del feticismo e del religioso, è l'elemento stesso di questo divenire sociale e spettrale: a un tempo, per lo stesso fatto. E proseguendo la sua analogia ottica, Marx concede che, allo stesso modo, l'impressione luminosa che una cosa produce sul nervo ottico si dia certo anche come forma oggettiva davanti all'occhio e fuori dell'occhio, e non come uno stimolo del nervo ottico. Ma qui, nella percezione visiva, c'è effettivamente (wirklich), dice, una luce che va da una cosa, l'oggetto esterno, a un'altra, l'occhio: "rapporto fisico tra cose fisiche". La forma-merce e il rapporto di valore dei prodotti del lavoro nel quale si presenta non ha invece nulla a che fare né con la sua "natura fisica", né con le "relazioni

fra cosa e cosa (materiali)" (dinglichen Beziehungen) che ne derivano. "Quel che qui assume per gli uomini la forma fantasmagorica (die phantasma- gorische Form) di un rapporto fra cose è soltanto il rapporto sociale determinato che esiste fra gli uomini stessi." Abbiamo appena visto come questa fantasmagoria di un commercio tra le cose-merci, sul mercatus o sull'agora, quando una merce (merx) sembra entrare in relazione, intrattenersi, parlare (agoreuein) e negoziare con un'altra, corrispondesse allo stesso tempo a una naturalizzazione del socius umano, del lavoro oggettivato nelle cose, e a una denaturazione, una denaturalizzazione e una dematerializzazione della cosa divenuta merce, del tavolo di legno allorquando entra in scena come valore di scambio e non più come valore d'uso. Perché le merci, ricorderà subito Marx, non vanno tutte da sole, non si recano tutte sole al mercato per incontrarvi altre merci. Questo commercio tra le cose attiene alla fantasmagoria. L'autonomia prestata alle merci risponde a una proiezione antropomorfa. Questa ispira le merci, vi soffia lo spirito, uno spirito umano, lo spirito di una parola e lo spirito di una volontà.

A. Di una parola, innanzitutto, ma che cosa direbbe questa parola? Che cosa direbbe questa persona, questo attore, questo personaggio? "Se le merci potessero parlare, direbbero: il nostro valore d'uso può interessare gli uomini. A noi, come cose, non compete. Ma quello che, come cose, ci compete, è il nostro valore. Questo lo dimostrano le nostre proprie relazioni (Unser eigener Verkehr) come cose-merci. Noi ci riferiamo reciprocamente l'una all'altra soltanto come valori di scambio."<sup>31</sup> Questo artificio retorico è abissale. Marx di lì a poco pretenderà che l'economista rifletta o riproduca ingenuamente questa parola fittizia o spettrale della merce e si lasci in qualche modo ventriloquare da essa: egli "parla" "dal fondo dell'anima della merce" (aus der Warensseele heraus).<sup>32</sup> Ma dicendo "se le merci potessero parlare" (könnten die Waren sprechen), Marx

sottintende che non possano parlare. Le fa parlare (come l'economista che accusa) ma per far loro dire, paradossalmente, che, in quanto valori di scambio, parlano, e che parlano, o intrattengono un commercio tra di loro solo in quanto parlano. Perché, in ogni caso, si può almeno prestar loro la parola. Parlare, prestare la parola ed essere valore di scambio sono qui la stessa cosa. I valori d'uso invece non parlano e, a questo titolo, non riguardano né interessano le merci - per quel che sembrano dire. In questo movimento di parola fittizia che si sventa fino a dire: "Io, la merce, parlo", Marx vuol dare una lezione agli economisti che credono (ma non lo fa anche lui?) sia sufficiente che una merce dica: "Io parlo" perché sia vero e abbia un'anima, un'anima profonda e che le sia propria. Tocchiamo qui il punto in cui, tra parlare e dire "io parlo", la differenza del simulacro non opera più. Tanto rumore per nulla? Much Ado about Nothing: Marx cita di lì a poco l'opera di Shakespeare facendo un uso un po' contorto dell'opposizione tra la fortuna (caso o destino) e la natura (legge, necessità, storia, cultura): "To be a well favoured man is the gift of fortune; but to write and read comes by nature"

B. Della volontà, poi. Siccome le merci non camminano per recarsi volontariamente, spontaneamente, al mercato, i loro "tutori" e "possessori" fingono di abitare quelle cose. La loro volontà si mette ad "abitare" (hausen) le merci. La differenza tra abitare e frequentare (hanter) si fa qui più impercettibile che mai. La persona si personifica lasciandosi frequentare (hanter) dall'effetto stesso di una hantise oggettiva, per dir così, che produce abitando la cosa. La persona (tutore o possessore della cosa) è invasa (hantée) di ritorno, e costitutivamente, dalla hantise che produce nella cosa alloggiandovi, come abitanti, la sua parola e la sua volontà. Il discorso del Capitale sul "processo di scambio" si apre come un discorso sulla hantise e sulle leggi della sua riflessione:

Le merci non possono andarsene da sole al mercato e non possono scambiarsi da sole. [...] i tutori delle merci debbono comportarsi l'uno di fronte all'altro come persone la cui volontà ( Willen) risieda (haust) in quelle cose, cosicché l'uno si appropria la merce altrui, alienando la propria, soltanto col consenso dell'altro; quindi, ognuno dei due compie quell'azione soltanto mediante un atto di volontà comune ad entrambi.<sup>34</sup>

Marx ne deduce tutta una teoria della forma giuridica del patto, del giuramento, del contratto e delle "maschere economiche" di cui si ricoprono le persone - e che raffigurano solo la "personificazione dei rapporti economici" (ibidem, p. 118).

Questa descrizione del processo fantasmopoetico o fantasmagorico costituirà la premessa del discorso sul feticismo, in analogia con il "mondo religioso".<sup>35</sup>

Ma prima di giungerci, facciamo qualche passo indietro e formuliamo alcune questioni. Almeno due.

*In primo luogo:* se quel che Il Capitale analizza qui è la fantomalizzazione, non solo della forma-merce, ma anche del legame sociale, la sua spettralizzazione di ritorno, per via di una riflessione perturbata, che pensare allora (retrospettivamente, ancora) dell'ironia sferzante con cui Marx trattava Stirner quando questi osava parlare di un divenir-fantasma dell' uomo stesso, e per se stesso? Di un uomo che aveva paura del suo proprio fantasma, una paura costitutiva del concetto che si formava di se stesso, e quindi di tutta la sua storia di uomo? Un farsi paura in cui faceva se stesso, facendosi la stessa paura che si ispira? Facendo la sua storia come storia e lavoro del suo lutto, del lutto di se stesso, del lutto che comporta direttamente il proprio dell'uomo? E attraverso quale riflessione Marx, quando descrive la fantomalizzazione del tavolo di legno, fantasma che produce fantasmi e li partorisce dalla sua testa nella sua testa, fuori di sé, a partire da sé, riproduce letteralmente il linguaggio di Stirner, quello che citava nell'Ideologia tedesca e ritorceva, in qualche modo, contro il suo autore, e cioè contro un accusatore che si vede allora incolpato del capo d'accusa che a sua volta aveva

elaborato ("Dopo che il fantasioso [phantasierenden] giovane di p. 20 si è trovato di fronte al mondo come mondo delle sue 'fantasie febbrili' [Fieberphantasien], come mondo dei fantasmi [als Gespensterwelt], le 'creature della sua testa' [eigenen Geburten seines Kopfs] crescono nella sua testa e al di sopra della sua testa"<sup>36</sup>)?

Una tale questione potrebbe svilupparsi senza fine. Interrompiamo la sua corsa o seguiamone un'altra staffetta.

*In secondo luogo:* dire che la stessa cosa, per esempio il tavolo di legno, entra in scena come merce, dopo essere stata solo una cosa ordinaria nel suo valore d'uso, è dare un'origine al momento fantomale. Il valore d'uso, sembra sottintendere Marx, ne restava intatto. La cosa era quel che era, valore d'uso, identica a se stessa. La fantasmagoria, come il capitale, comincerebbe con il valore di scambio e la forma-merce. Solo allora lo spettro "entra in scena". Prima, secondo Marx, non c'era. Neanche per invasare (hanter) il valore d'uso. Ma donde viene la certezza riguardo allo stadio preliminare, quello di questo preteso valore d'uso, appunto, un valore d'uso puro di tutto quel che fa il valore di scambio e la forma-merce? Che cosa ci assicura questa distinzione? Non si tratta qui di negare l'esistenza di un valore d'uso o la necessità di riferirvisi. Ma di dubitare della sua rigorosa purezza. Se questa non fosse assicurata, bisognerebbe allora dire che la fantasmagoria è cominciata prima del cosiddetto valore di scambio, al limitare del valore di valore in generale, o che la forma-merce è iniziata prima della forma-merce, prima di se stessa. È stato ben necessario che la sua stessa forma, la forma che informa la sua hyle, quantomeno predisponga il cosiddetto valore d'uso della cosiddetta cosa sensibile ordinaria, la semplice hyle, il legno del tavolo di legno di cui Marx suppone che non abbia ancora cominciato a "ballare", all'iterabilità, alla sostituzione, allo scambio, al valore, e che inneschi, seppure di poco, una idealizzazione che consenta di identificarlo come lo stesso attraverso ripetizioni possibili, ecc. Come non c'è uso puro,

così non c'è alcun valore d'uso che la possibilità dello scambio e del commercio (comunque lo si chiami, senso, valore, cultura, spirito (!), significazione, mondo, rapporto all'altro, e innanzitutto forma semplice e traccia dell'altro) non iscriva già in un fuori uso - significazione debordante che non si riduce all'inutile. Una cultura è iniziata prima della cultura - e dell'umanità. E così la capitalizzazione. Tanto vale dire che, per questo, è destinata a sopravvivere. (Del resto, si direbbe altrettanto per il valore di scambio, se ci impegnassimo in un altro contesto: ugualmente iscritto e debordato da una promessa di dono al di là dello scambio. In un certo modo l'equivalenza di mercato blocca o meccanizza la danza cui sembrava dar inizio. Al di là dello stesso valore, dell'uso e dello scambio, della tecnica e del mercato, la grazia è promessa, se non donata, e comunque certamente non resa alla danza.)

Senza scomparire, il valore d'uso diventa pertanto una sorta di limite, il correlato di un concetto-limite, di un cominciamento puro al quale non può né deve corrispondere alcun oggetto, e che dunque è necessario complicare in una teoria generale (in ogni caso più generale) del capitale. Ne trarremo qui una sola conseguenza, tra tante e tante altre possibili: se ha anch'esso a che fare con un qualche valore d'uso (quello che permette di orientare un'analisi del processo "fantasmagorico" a partire da un'origine anch'essa fittizia o ideale, quindi già purificata da un che di fantastico), questo concetto-limite del valore d'uso è già contaminato, cioè pre-occupato, abitato, invasato (hanté), dal suo altro, ovvero quel che nascerà nella testa di legno del tavolo, la forma-merce e la sua danza di fantasma. La forma-merce, certo, non è il valore d'uso, bisogna darne atto a Marx e tener conto del potere analitico che questa distinzione ci consente. Ma se non lo è, al presente, e per quanto non sia effettivamente presente, essa intacca già il valore d'uso della tavola di legno. Lo intacca già e ne fa il lutto come il fantasma che diverrà, ma è appunto qui che comincia la hantise. Nonché il suo tempo, e



l'intempestività del suo presente, del suo essere "out of joint". Hanter non vuol dire essere presente, e bisogna introdurre la hantise nella stessa costruzione di un concetto. Di ogni concetto, a cominciare dai concetti di essere e di tempo. Ecco quel che qui chiameremo una hantologie. L'ontologia le si oppone solo in un movimento di esorcismo. L'ontologia è uno scongiuro.

Il "carattere mistico" della merce si iscrive prima di iscriversi, si traccia ancor prima di scriversi a tutte lettere in fronte o sullo schermo della merce. Tutto comincia ancor prima di cominciare. Marx vuol sapere e far sapere dove, in quale preciso momento, in quale istante il fantasma entra in scena, ed è una specie di esorcismo, un modo di tenerlo a bada: prima di questo limite, non c'era, era senza potere. Noi al contrario suggeriamo che, prima del colpo di scena di questo istante, prima dell'"appena entra in scena come merce, si trasforma in una cosa sensibilmente sovrasensibile", il fantasma aveva fatto la sua apparizione, senza apparire di persona, naturalmente e per definizione, ma avendo già scavato nel valore d'uso, nella testardaggine di legno del tavolo testone, la ripetizione (e quindi la sostituzione, la scambiabilità, l'iterabilità, la perdita della singolarità come esperienza della stessa singolarità, la possibilità del capitale), senza di cui anche l'uso non si determinerebbe mai. Questa hantise non è un'ipotesi empirica. Senza di essa non si potrebbe neanche formare il concetto di valore d'uso, né quello di valore in generale, né informare una qualunque materia, né determinare alcuna tavola, né un tavolo di legno, che sia utile o vendibile, né alcuna tavola delle categorie. E neppure una Tavola dei comandamenti. Non si potrebbe neanche, come fa Marx, complicare a sufficienza, dividere o fratturare il concetto di valore d'uso, a voler ricordare per esempio questa evidenza: per il suo supposto primo proprietario, per l'uomo che lo porta al mercato, in quanto valore d'uso destinato agli altri, il primo valore d'uso è un valore di scambio.<sup>37</sup> "Dunque, le merci debbono realizzarsi come valori, prima di potersi realizzare come valori d'uso" (ibidem).

E viceversa, il che rende circolare la diacronia e trasforma la distinzione in co-implicazione: "D'altra parte, le merci debbono dar prova di sé come valori d'uso, prima di potersi realizzare come valori" (ibidem). Anche se la trasformazione di una siffatta merce in valore d'uso e di tale altra in denaro segna un punto di arresto indipendente, una stasi nella circolazione, questa resta un processo infinito. Se la circolazione totale M-D-M è una "serie senza inizio né fine", come ricorda così insistentemente Per la Critica dell'economia politica,<sup>38</sup> è perché la metamorfosi è possibile in tutti i sensi tra il valore d'uso, la merce e il denaro. Senza considerare che il valore d'uso della merce-moneta (Geldwaré) "si raddoppia" addirittura da sé: si possono rimpiazzare dei denti naturali con delle protesi in oro ma si tratta qui di un altro valore d'uso rispetto a quello che Marx chiama "valore d'uso formale", che pertiene alla funzione sociale specifica del denaro.<sup>39</sup>

Essendo ogni valore d'uso contrassegnato da questa possibilità di servire all'altro o un'altra volta, questa alterità o questa iterabilità lo proietta a priori sul mercato delle equivalenze (che sono sempre delle equivalenze tra non-equivalenze, ovviamente, e suppongono il doppio socius di cui parlavamo precedentemente). Nella sua originaria iterabilità, un valore d'uso è già promesso, promesso allo scambio e al di là dello scambio. È già gettato sul mercato delle equivalenze. Non è solo un male, benché sia sempre esposto al rischio di perdere la sua anima nella merce. La merce è nata "cinica", perché cancella le differenze, ma se è congenitamente livellante, se è, "cinica e livellatrice dalla nascita" (Geborner Leveller und Zyniker, tr. it. cit., p. 118), questo originario cinismo si preparava già nel valore d'uso, nella testa di legno di quel cane ritto, come un tavolo, sulle quattro zampe. Si può dire del tavolo quel che Marx dice della merce. Come la merce che diventerà, che già è, la cinica si prostituisce già, "è sempre pronta a fare scambio non solo dell'anima ma anche del corpo con qualunque altra merce, sia pur questa fornita di

sgradevolezze ancor più di Maritorne" [ibidem). Marx, ricordiamoci, amava citare Timone d'Atene, e la sua imprecazione profetica, pensando proprio a questa prostituzione originaria. Ma bisogna dire che, se la merce corrompe (l'arte, la filosofia, la religione, la morale, il diritto, quando le loro opere diventano dei valori commerciali), è perché il divenir-merce attestava già il valore che mette in pericolo. Per esempio: se un'opera d'arte può divenire merce, e se questo processo sembra fatale, è anche perché la merce ha iniziato a mettere in opera, in un modo o nell'altro, il principio di un'arte.

Tutto questo non era un problema critico. Piuttosto una decostruzione dei limiti critici, dei limiti rassicuranti che garantiscono l'esercizio necessario e legittimo della problematizzazione critica. Una tale decostruzione non è una critica della critica, secondo il raddoppiamento tipico dell'ideologia tedesca post-kantiana. E soprattutto non trascina necessariamente verso una fantasmagorizzazione generale nella quale tutto diventerebbe indifferentemente merce, nell'equivalenza dei prezzi. Tanto più che, l'abbiamo suggerito qui e là, il concetto di forma-merce o di valore di scambio risulta essere affetto dalla stessa contaminazione debordante. Se la capitalizzazione non ha limiti rigorosi, è anche perché si fa debordare. Ma dal momento in cui i limiti della fantasmagorizzazione non si lasciano più controllare o assegnare dalla semplice opposizione tra presenza e assenza, effettività e non-effettività, sensibile e sovrasensibile, un altro approccio alle differenze deve strutturare ("concettualmente" e "realmente") il campo così ri-aperto. Lungi dal cancellare le differenze e le determinazioni analitiche, quest'altra logica richiede altri concetti. Si può auspicarne una reiscrizione più raffinata e rigorosa. In ogni caso essa può solo richiamare a questa incessante ristrutturazione, come d'altronde al progresso stesso della critica. E questa de-limitazione affetterà anche il discorso sulla religione, l'ideologia e il feticismo. Ma bisogna sapere che il fantasma c'è, sia pure nell'apertura della

promessa o dell'attesa, prima della sua prima apparizione-, questa si era annunciata, sarà stata seconda già dalla prima volta. Due volte in una, iterabilità originaria, virtualità irriducibile di questo spazio e di questo tempo. Ecco perché occorre pensare altrimenti la "volta" o la data di un evento. Ancora, again: "has this thing appear'd againe tonight?".

Ci sarebbe dunque un esorcismo in apertura del Capitale? All'alzarsi del sipario su un alzarsi di sipario? Sin dal primo capitolo del suo primo libro? Per quanto sembri potenziale, e preparatorio, virtuale, questo esorcismo di premessa avrebbe sviluppato una potenza sufficiente per firmare e suggellare tutta la logica di questa grande opera? Una cerimonia congiuratoria avrebbe scandito lo svolgimento di un immenso discorso critico? L'avrebbe accompagnato, seguito o preceduto come un'ombra, in segreto, quale indispensabile sopravvivenza, se si può ancora dire, vitale, richiesta già in anticipo? Una sopravvivenza ereditata già all'origine e poi a ogni istante? E questa sopravvivenza congiuratoria non fa parte, incancellabilmente, della promessa rivoluzionaria? Dell'ingiunzione o del giuramento che mette in movimento Il Capitale?

Non dimentichiamo che tutto quello che abbiamo appena letto era il punto di vista di Marx a proposito di un delirio finito. Era il suo discorso su una follia destinata, secondo lui, ad aver fine, su una incorporazione generale del lavoro umano astratto che ancora è tradotto, ma per un tempo finito, nel linguaggio della follia, in un delirio ( Verriicktheit) dell'espressione.<sup>40</sup> Bisognerà, dice Marx, e si potrà, si dovrà poter mettere fine a quel che appare "sotto questa forma delirante" (in dieser verruckten Form [ibidem]). Si vedrà (traduciamo: si vedrà venire) la fine di questo delirio e di questi fantasmi, pensa evidentemente Marx. È necessario, perché questi revenants sono legati alle categorie dell'economia borghese.

Questo delirio? Questi fantasmi? O la spettralità in generale? È pressappoco tutta la nostra questione, e la nostra circospezione.

Non sappiamo se Marx pensava di farla finita col fantasma in generale, e neppure se davvero lo voleva, quando affermava senza ambiguità che questo fantasma, lo Spuk di cui Il Capitale fa il suo oggetto, è solo l'effetto dell'economia di mercato. E che, in quanto tale, dovrebbe, dovrà scomparire con altre forme di produzione:

Tali forme [deliranti, ha appena detto Marx] costituiscono appunto le categorie dell'economia borghese. Sono forme di pensiero socialmente valide, quindi oggettive, per i rapporti di produzione di questo modo di produzione sociale storicamente determinato, della produzione di merci. Quindi, appena ci rifugiamo in altre forme di produzione, scompare subito tutto il misticismo del mondo delle merci, tutti i sortilegi che circondano di una nebbia fantomatica i prodotti del lavoro sulla base della produzione di merci (Aller Mystizismus der Warenwelt, all der Zauber und Spuk, welcher Arbeitsprodukte auf Grundlage der Warenproduktion umnebelt, verschwindet daher sofort, sobald wir zu andren Produktionsformen fluchten)<sup>41</sup>

Con l'espressione "nebbia fantomatica" la traduzione recente che citiamo sottolinea bene il riferimento letterale al revenant (Spuk), laddove tante altre traduzioni precedenti lo cancellavano regolarmente. Bisogna altresì sottolineare l'immediatezza istantanea con cui - Marx vorrebbe quantomeno farlo credere o farcelo credere - il misticismo, la stregoneria e il revenant scompaiono: svaniranno, si dissiperanno anzi, secondo lui, come per incanto, così come erano venuti, nello stesso istante in cui avverrebbe (avverrà) la fine della produzione di merci. Anche a supporre, con Marx, che questa abbia mai una fine possibile. Marx dice bene: "appena", "subito", sobald, e, come sempre, parla della scomparsa a venire del fantasma, del feticcio e della religione come di apparizioni nebulose. Tutto è velato di nebbia, tutto è avvolto dalle nuvole (iumnebelt), a cominciare dalla verità. Nuvoles nella notte fredda, paesaggio o scenario di Amleto all'apparizione del ghost ("It is past midnight, bitterly cold, and dark except/or the faint light of the stars").

Benché Il Capitale si apra con una grande scena d'esorcismo, con un rilancio dello scongiuro, la fase critica non verrebbe del tutto distrutta, non ne sarebbe discredita. Perlomeno non annullerebbe la globalità del suo evento e della sua inauguralità. Qui acquisiamo infatti che il pensiero non viene mai a conclusione della pulsione scongiuratoria. Piuttosto, ne nascerebbe. Giurare o scongiurare, non è forse la sua chance e il suo destino, per quanto anche il suo limite? Il dono della sua finitezza? Ha forse mai altra scelta, il pensiero, che non sia quella fra più scongiuri? Come ben sappiamo, anche la questione, e la più ontologica e la più critica e la più arrischiata di tutte, continua a proteggersi. La sua stessa formulazione eleva barricate o scava trincee, si circonda di ostacoli, moltiplica le feritoie. Raramente procede a corpo morto. In maniera magica, rituale, ossessiva, la sua formulazione usa formule che talvolta sono procedure incantatorie. Marca il proprio territorio disponendovi stratagemmi e sentinelle al riparo di scudi apotropaici. La problematizzazione stessa veglia per negare e quindi scongiurare (problema è uno scudo, un'armatura, vi insistiamo, tanto un baluardo quanto un compito per l'investigazione a venire). La problematizzazione critica continua a battersi contro i fantasmi. Ne ha paura come di se stessa.

Poste, o piuttosto lasciate in sospeso tali questioni, possiamo forse ritornare a quel che Il Capitale sembra voler dire del feticcio, nello stesso passo, e seguendo la stessa logica. Si tratta anche, non dimentichiamolo, di dimostrare che l'enigma del feticcio "denaro" si riduce a quello del feticcio "merce" dal momento che questo è divenuto visibile (sichtbar) - ma Marx aggiunge, altrettanto enigmaticamente, visibile o evidente fino all'abbagliamento che rende ciechi: che "crève les yeux" (cava gli occhi), dice giustamente la traduzione francese a cui qui ci riferiamo:<sup>42</sup> die Augen blendende Rätseldes Waren-fetischs.

Ma si sa, soltanto il riferimento al mondo religioso consente di spiegare l'autonomia dell'ideologico, e dunque la sua specifica

efficacia, la sua incorporazione entro dispositivi che non sono solo dotati di autonomia apparente ma anche di una sorta di automaticità che non a caso ricorda la testardaggine del tavolo di legno. Rendendo conto del carattere "mistico" e del segreto (das Geheimnisvolle) della forma-merce, si è introdotti al feticismo e all'ideologico. Che, senza ridursi l'uno all'altro, condividono una condizione comune. Ora, dice 11 Capitale, solo l'analogia religiosa, solo la "regione nebulosa del mondo religioso" (die Nebelregion der religiösen Welt) può permettere di comprendere la produzione e l'autonomizzazione feticizzante di questa forma. Marx presenta la necessità di rivolgersi a questa analogia come una conseguenza della "forma fantasmagorica" di cui ha appena analizzato la genesi. Se il rapporto oggettivo tra le cose (quel che abbiamo chiamato il commercio tra le merci) è davvero una forma fantasmagorica del rapporto sociale tra gli uomini, allora ci è necessario ricorrere alla sola analogia possibile, quella della religione: "Quel che qui assume per gli uomini la forma fantasmagorica di un rapporto fra cose è soltanto il rapporto sociale determinato che esiste fra gli uomini stessi". Conseguenza: "Quindi, per trovare una analogia (corsivo mio: Um daher eine Analogie zu finden), dobbiamo involarci ifluchten, ancora o già) nella regione nebulosa del mondo religioso".<sup>43</sup>

Posta in gioco enorme, inutile sottolinearlo, quella del feticismo nel suo rapporto all'ideologico e al religioso. Nelle frasi che immediatamente seguono, la deduzione del feticismo si applica anche all'ideologico, alla sua autonomizzazione così come alla sua automatizzazione:

Quivi [il mondo religioso], i prodotti del cervello umano [della testa, ancora, degli uomini, des menschlichen Kopfes, analoga alla testa di legno del tavolo capace di produrre chimere - nella sua testa fuori della sua testa - appena, e cioè ben presto, la sua forma può divenire forma-merce] paiono figure indipendenti, dotate di vita propria (mit eigenem Leben), che stanno in rapporto fra di loro e in rapporto con gli uomini. [...] Questo io chiamo il

feticismo, che s'appiccica (anklebt) ai prodotti del lavoro non appena vengono prodotti come merci, e che quindi è inseparabile dalla produzione delle merci.

Come l'analisi precedente ha già dimostrato, tale carattere feticistico del mondo delle merci sorge dal carattere sociale peculiare del lavoro che produce merci, (pp. 104-105)

Detto altrimenti, non appena c'è produzione, c'è feticismo: idealizzazione, autonomizzazione e automatizzazione, dematerializzazione e incorporazione spettrale, lavoro del lutto coestensivo a ogni lavoro, ecc. Marx crede di dover limitare una tale coestensività alla produzione di merci. Ai nostri occhi, si tratta di un gesto di esorcismo di cui abbiamo già parlato e a proposito del quale lasciamo ancora sospesa, per ora, la nostra questione.

Il religioso non è quindi un fenomeno ideologico o una produzione fantomatica tra altre. Per un verso, dà la sua forma originaria o il suo paradigma di riferimento, la sua prima "analogia", alla produzione del fantasma o del fantasma ideologico. Peraltro (e innanzitutto, e certamente per la stessa ragione) il religioso informa anche, insieme al messianico e all'escatologico, sia pure nella forma necessariamente indeterminata, vuota, astratta e arida che qui privilegiamo, lo "spirito" emancipatore del marxismo, di cui ribadiamo l'ingiunzione, per quanto sembri segreta o contraddittoria.

Non possiamo impegnarci qui in una tale questione generale sulla feticizzazione.<sup>44</sup> In un lavoro a venire, bisognerebbe senza dubbio collegarla a quella della spettralità fantomatica. Nonostante l'infinita apertura di tutti i suoi bordi, si potrebbe forse tentare di circoscrivere una tale posta in gioco almeno da tre punti di vista:

1. La fantomaticità feticistica in generale e il suo posto nel Capitale,<sup>45</sup> Prima ancora dell'entrata in scena del valore merce e della coreografia del tavolo di legno, Marx aveva definito il



prodotto residuale del lavoro come una oggettività fantomatica (gespenstige Gegenständlichkeit),<sup>46</sup>

2. Il posto di questo momento teorico nel corpus di Marx. Costituisce una rottura con quel che si dice del fantasma e dell'ideologico nell'Ideologia tedesca? Se ne può dubitare. Senza dubbio il rapporto non è né di rottura né di omogeneità.

3. Al di là di queste dimensioni, che non sono solo quelle di una esegesi di Marx, ne va indubbiamente di tutto quello che oggi lega la Religione e la Tecnica in una particolare configurazione.

A. Ne va innanzitutto di quel che prende la forma originale di un ritorno al religioso, sia o meno fondamentalista, e che sovradetermina tutte le questioni della nazione, dello Stato, del diritto internazionale, dei diritti dell'uomo e del Bill of Rights, in breve di tutto quel che concentra il suo habitat nella figura quantomeno sintomatica di Gerusalemme, o, qui e là, della sua riappropriazione e del sistema delle alleanze che vi si ordinano. Come rapportare l'uno all'altro, ma come dissociare, anche, i due spazi messianici di cui qui parliamo sotto lo stesso nome? Se l'appello messianico appartiene propriamente a una struttura universale, al movimento irriducibile dell'apertura storica all'avvenire, quindi all'esperienza stessa e al suo linguaggio (attesa, promessa, impegno nei confronti dell'evento di ciò che viene, imminenza, urgenza, esigenza del benvenuto, della giustizia al di là del diritto, pegno dato all'altro in quanto non è presente, presentemente presente o vivente, ecc.), come pensarlo attraverso le figure del messianismo abramico? E figura della sua astratta desertificazione o della sua originaria condizione? Il messianismo abramico non era forse solo una prefigurazione esemplare, il prenome<sup>A1</sup> dato sullo sfondo di quella possibilità per cui qui cerchiamo un nome? Ma allora perché conservare il nome, o almeno l'aggettivo (messianico, preferiamo dire, piuttosto che messianismo, al fine di designare una struttura dell'esperienza più che una religione), lì dove nessuna figura

dell'arrivante, per quanto esso o essa si annunci, dovrebbe predeterminarsi, prefigurarsi, e neppure prenominarsi? Di questi due deserti, quale, innanzitutto, avrà fatto segno verso l'altro? Possiamo concepire un'eredità archeologica del messianico? C'è al contrario qualcosa di più conseguente? Non essendo un'eredità mai naturale, si può ereditare più di una volta, in luoghi e momenti diversi, scegliere di attendere il momento più opportuno, che può essere il più intempestivo - scriverne secondo differenti lignées, e sottoscrivere così più di una discendenza. Tali questioni e ipotesi non si escludono. Almeno per noi e momentaneamente. L'ascesi spoglia la speranza messianica di tutte le forme bibliche, e persino di tutte le figure determinabili dell'attesa, si denuda così per corrispondere a quel che deve essere ospitalità assoluta, il "sì" all'arrivante, il "vieni" all'avvenire inanticipabile - che non deve essere il "chiunque" dietro cui si nascondono i fantasmi troppo noti, che bisogna giustamente esercitarsi a riconoscere. Aperta, in attesa dell'evento come giustizia, questa ospitalità è assoluta solo in quanto veglia sulla sua propria universalità. Il messianico, ivi comprese le sue forme rivoluzionarie (e il messianico è sempre rivoluzionario, deve esserlo) sarebbe l'urgenza, l'imminenza, ma anche, paradosso irriducibile, un'attesa senza orizzonte di attesa. Si può sempre considerare l'aridità quasi atea di questo messianico come la condizione delle religioni del Libro, un deserto che non fu neanche loro (ma la terra è sempre data in prestito, in affitto da Dio, non è mai posseduta dall'occupante, dice giustamente l'Antico Testamento, la cui ingiunzione andrebbe intesa in tal senso); ci si può sempre riconoscere il suolo arido su cui sono cresciute, e passate, le figure viventi di tutti i messia, siano annunciati, riconosciuti o ancor sempre attesi. Si può anche considerare questa crescita compulsiva, e la furtività di un tale passaggio, come i soli eventi a partire da cui ci avviciniamo e anzitutto nominiamo il messianico in generale, altro fantasma di cui non possiamo né dobbiamo fare a meno. Si potrà giudicare

strano, stranamente familiare e insieme inospitale (unheimlich, uncanny) questa figura dell'ospitalità assoluta, la cui promessa vorremmo affidare a un'esperienza davvero impossibile, così poco sicura nella sua indigenza, a un quasi-"messianismo" così inquieto, fragile e disarmato, a un "messianismo" sempre presupposto, quasi trascendentale, ma anche ostinatamente interessato a un materialismo senza sostanza: un materialismo della khóra per un "messianismo" desolante. Ma senza questa desolazione, se proprio si potesse contare su quel che viene, la speranza non sarebbe che il calcolo di un programma. Se ne avrebbe la prospettiva ma non si attenderebbe più nulla né nessuno. Il diritto senza la giustizia. Non si inviterebbe più, né corpo né anima, non si riceverebbe più alcuna visita, non si penserebbe neppure più a vedere. A veder venire. In questo "messianismo" desolante, alcuni, dai quali non mi escludo, potrebbero forse trovare un gusto curioso, a volte un gusto di morte. E vero che questo gusto è innanzitutto un gusto (avant tout un goût), un'anticipazione (avant-goût), e che è curioso per essenza. Curioso di ciò che pure sconsiglia - e che lascia a desiderare.

B. Ma ne va anche, indissociabilmente, dello spiegamento differenziale della téchne, della tecno-scienza, o della tele-tecnologia.<sup>48</sup> Esso ci obbliga più che mai a pensare la virtualizzazione dello spazio e del tempo, la possibilità di eventi virtuali il cui movimento e la cui velocità non ci consentono più, ormai (più e altrimenti che mai, perché non è assolutamente e da parte a parte una novità), di opporre la presenza alla sua rappresentazione, il "tempo reale" al "tempo differito", l'effettività al suo simulacro, il vivente al non-vivente, in breve il vivente al morto-vivente dei suoi fantasmi. Ci obbliga a pensare, a partire da lì, un altro spazio per la democrazia. Per la democrazia a venire e quindi per la giustizia. Abbiamo suggerito che l'evento intorno al quale qui ci aggiriamo esita tra il "chi" singolare del fantasma e il "che" generale del simulacro. Nello spazio virtuale di

tutte le tecno-scienze, nella dis-locazione generale cui è votato il nostro tempo, come lo sono ormai i luoghi degli amanti, delle famiglie, delle nazioni, il messianico trepida in margine a questo stesso evento. È questa esitazione, non ha alcun'altra vibrazione, non "vive" altrimenti, ma non sarebbe più messianico se smettesse di esitare: come dar luogo, ancora, renderlo, un tale luogo, renderlo abitabile, ma senza uccidere l'avvenire in nome di vecchie frontiere? Come quelli di sangue, i nazionalismi del suolo non seminano solamente l'odio, non solo commettono il crimine, ma non hanno alcun avvenire, non promettono nulla, anche se continuano a essere, come la stupidità o l'incoscienza, duri a morire. Questa esitazione messianica non paralizza nessuna decisione, nessuna affermazione, nessuna responsabilità. Ne dà al contrario la condizione elementare. Ne è anzi l'esperienza stessa.

Poiché bisogna affrettare una conclusione, schematizziamo. Se qualcosa pare non essersi spostato dall'Ideologia tedesca al Capitale, si tratta di due assiomi la cui eredità ci importa allo stesso titolo. Ma è l'eredità di un *doublé bind* che d'altronde fa segno verso il *doublé bind* di ogni eredità e di ogni decisione responsabile. La contraddizione e il segreto abitano l'ingiunzione (lo spirito del padre, se si vuole). Da una parte, Marx tiene a rispettare l'originalità e l'efficacia specifica, l'autonomizzazione e l'automatizzazione dell'idealità come processo finito-infinito della *différance* (fantomatica, fantastica, feticistica o ideologica) - e del simulacro, che in essa non è solo immaginario. Che è anzi un corpo artefattuale, un corpo tecnico, ed è necessario il lavoro per costituirlo o per deconstituirlo. Questo movimento resterà prezioso, indubbiamente insostituibile, purché lo si aggiusti, come farà ogni "buon marxismo", a strutture e situazioni inedite. Ma d'altra parte, pur restando uno dei primi pensatori della tecnica, anzi, con lungimiranza, della tele-tecnologia che sempre essa sarà stata, da vicino o da lontano, Marx continua a voler fondare la sua critica o il suo esorcismo del simulacro spettrale su un'ontologia. Si tratta di un'ontologia - critica ma pre-

decostruttiva - della presenza come realtà effettiva e come oggettività. Questa ontologia critica mira a dispiegare la possibilità di dissolvere il fantasma, osiamo dire ancora di scongiurarlo come coscienza rappresentativa di un soggetto, e di ricondurre questa rappresentazione, al fine di ridurla alle sue condizioni, nel mondo materiale del lavoro, della produzione e dello scambio. Pre-decostruttivo qui non vuol dire falso, necessario o illusorio. Ma caratterizza un sapere relativamente consolidato, che richiede delle questioni più radicali della stessa critica e dell'ontologia che fonda la critica. Tali questioni non sono destabilizzanti per effetto di un qualche sovvertimento teorico- speculativo. Non sono neppure, in ultima analisi, delle questioni, ma degli eventi sismici. Degli eventi pratici, là dove il pensiero si fa agire, corpo ed esperienza manuale (il pensiero come Handeln, dice Heidegger da qualche parte),<sup>49</sup> lavoro ma lavoro sempre divisibile - e condivisibile, al di là degli schemi antichi della divisione del lavoro (anche di quella intorno a cui Marx ha tanto costruito, segnatamente il suo discorso sull'egemonia ideologica: la divisione tra il lavoro intellettuale e il lavoro manuale la cui pertinenza non è certo scomparsa ma sembra più limitata che mai). Questi eventi sismici vengono dall'avvenire, sono dati a partire dal fondo instabile, caotico e dislocato dei tempi. Di un tempo disgiunto o disaggiustato senza cui non ci sarebbe né evento né storia né promessa di giustizia.

Il fatto che l'ontologico e il critico siano qui pre-decostruttivi ha forse delle conseguenze politiche non trascurabili. E senza dubbio, per dirla troppo in fretta, quanto al concetto del politico, quanto, anzi, al politico stesso.

Per non indicarne che un esempio tra gli altri, richiamiamo ancora, per concludere, un passo dell'Ideologia tedesca. Esso mette in opera uno schema che Il Capitale sembra aver continuamente confermato. Marx vi ipotizza che la credenza nello spettro religioso, dunque nel fantasma in generale, consista nell'autonomizzare una rappresentazione (Vorstellung) e nel

dimenticarne tanto la genesi quanto il fondamento reale (reale Grundlage). Per dissolvere l'autonomia fittizia così prodotta nella storia, bisogna riprendere in conto i modi di produzione e di scambio tecno-economico:

Nella religione gli uomini fanno del loro mondo empirico un essere semplicemente pensato, rappresentato (zu einem nur gedachten, vorgestellten Wesen), che si contrappone ad essi come cosa estranea (das ihnen fremd gegenübertritt). Ciò non può essere affatto spiegato con altri concetti, con l'"autocoscienza" e altre sciocchezze del genere, ma con tutto il modo di produzione e di scambio sinora esistito, il quale è tanto indipendente (unabhängig) dal concetto puro quanto l'invenzione della filatrice automatica [self-acting mule: in inglese nel testo] e l'utilizzazione delle ferrovie dalla filosofia hegeliana. Ma se egli vuol parlare di un'"essenza" della religione, ossia di una base materiale di questo mostro (d.h. von einer materiellen Grundlage dieses Unwesen),<sup>50</sup> non deve cercarla nell'essenza dell'uomo" (im "Wesen des Menschen"), né nei predicati di Dio, ma nel mondo materiale quale è stato trovato da ogni stadio dello sviluppo religioso (cfr. più sopra: "Feuerbach").

Tutti i "fantasmi" che abbiamo passato in rivista (die wir Revue passieren liessen) erano delle rappresentazioni (Vorstellungen). Queste rappresentazioni, prescindendo dalla loro base reale (abgesehen von ihrer realen Grundlage) (di cui del resto Stirner non tiene conto), intese come rappresentazioni all'interno della coscienza, come pensieri nel cervello degli uomini, ricondotte dall'oggettività (Gegenständlichkeit) nel soggetto (in das Subjekt zurückgenommen), elevate dalla sostanza nell'autocoscienza, sono la mania (der Sparren) o l'idea fissa.<sup>51</sup>

Stando alla lettera del testo, la critica del fantasma o degli spiriti sarebbe allora la critica di una rappresentazione soggettiva e di un'astrazione, di quel che passa per la testa, di quel che non esce che dalla testa, e cioè di quel che ci resta, nella testa, anche quando ne è uscito, dalla testa, e sopravvive fuori della testa. Ma nulla sarebbe possibile, a cominciare dalla critica, senza la sopravvivenza, senza il possibile sopravvivere di questa autonomia e di questo automatismo fuori della testa. Si potrà dire che qui si colloca lo spirito della critica marxista, non quello che

si potrebbe opporre alla sua lettera, ma quello che suppone il movimento stesso della sua lettera. Come il fantasma, esso non è né nella testa né fuori della testa. Marx lo sa, ma fa come se non volesse saperlo. Nell'Ideologia tedesca, il capitolo seguente sarà dedicato a quella ossessione che faceva dire a Stirner: "Mensch, es spukt in deinem Kopfe!". Traduzione corrente: "Uomo, ci sono dei fantasmi nella tua testa!". Marx crede basti ritorcere l'apostrofe contro san Max.<sup>52</sup>

"Es spukt": difficile da tradurre, dicevamo. Questione di revenant e di hantise, certo, ma poi? L'idioma tedesco sembra nominare la revenance, ma sotto forma verbale. Questa non dice che ci sono revenants, spettri o fantasmi, non dice che c'è un'apparizione, der Spuk, e neanche che appare, ma che "spettra" (ga spectre), "appariziona" (ga apparitionne). Si tratta, nella neutralità di questa forma verbale del tutto impersonale, di qualcosa o di qualcuno, né qualcuno né qualcosa, di un "si" che non agisce. Si tratta piuttosto del movimento passivo di un'apprensione, di un'esperienza apprensiva pronta ad accogliere, ma dove? Nella testa? Che cos'è la testa prima di questa apprensione, che non può neanche contenere? E se la testa, che non è il soggetto, né la coscienza, né l'io, né il cervello, si definisse inizialmente attraverso la possibilità di una tale esperienza, attraverso quello che non potrebbe neppure contenere né delimitare, attraverso l'indefinitezza dello "es spukt"? Accogliere, dicevamo allora, seppur nell'apprensione, nell'angoscia e nel desiderio di escludere lo straniero, di invitarlo senza accettarlo, ospitalità domestica che accoglie lo straniero senza accoglierlo, uno straniero che si trova però già dentro [das Heimliche-Unheimliche), più intimo a sé di se stesso, prossimità assoluta di uno straniero la cui potenza è singolare e anonima (es spukt), potenza innominabile e neutra, e cioè indecidibile, né attiva né passiva, an-identità che occupa invisibilmente e senza far nulla dei luoghi che alla fine non sono né nostri né suoi. E tutto questo, quello di cui non siamo riusciti a dire nulla di

logicamente determinabile, quel che viene così difficilmente al linguaggio, quel che sembra non voler dire nulla, quel che svia il nostro voler-dire, facendoci regolarmente parlare dal luogo in cui non vogliamo dire nulla, dove sappiamo chiaramente quel che non vogliamo dire ma non sappiamo quel che vorremmo dire, come se non fosse più né dell'ordine del sapere né dell'ordine del volere o del voler-dire, ebbene ciò riviene, fa ritorno, insiste nell'urgenza, fa pensare, ma questo, che è ogni volta abbastanza irresistibile e singolare da provocare angoscia come l'avvenire e la morte, questo non ha tanto a che fare con un "automatismo di ripetizione" (quello degli automi che girano intorno a noi da tanto tempo), ma ci fa piuttosto pensare tutto quello, tutt'altro, da cui risulta una coazione a ripetere: che ogni altro è tutt'altro. La revenance impersonale dello "es spukt" produce l'automatismo di ripetizione, non meno di quanto vi trovi il suo principio di ragione. D'altra parte, in un incredibile paragrafo di Das Unheimliche, Freud riconosce che avrebbe dovuto iniziare le sue ricerche (su Das Unheimliche, la pulsione di morte, la coazione a ripetere, l'ai di là del principio di piacere, ecc.) proprio da questo, da quello che dice lo "es spukt". Freud vi vede un esempio dal quale sarebbe stato necessario cominciare a cercare. Si spinge fino a ritenerlo l'esempio più forte della Unheimlichkeit (Wir hätten eigentlich unsere Untersuchung mit diesem, vielleicht stärksten Beispiel von Unheimlichkeit beginnen können) "A dire il vero avremmo potuto iniziare la nostra ricerca con questo esempio di Unheimlichkeit, forse il più forte".<sup>53</sup> Ma ci si può chiedere se quel che chiama l'esempio più forte si lasci ridurre a un esempio - solo l'esempio più forte nella serie degli esempi.. E se invece tosse la Cosa stessa, la causa di ciò che si ricerca e che fa cercare? La causa del sapere e della ricerca, il motivo della storia o del- Xepistémèi Se traesse di lì la sua forza esemplare? D'altra parte, bisogna prestare attenzione al meccanismo scongiuratorio che Freud allora appresta per giustificarsi del non aver creduto di dover cominciare da dove avrebbe potuto cominciare, da dove



avrebbe dovuto tuttavia cominciare lui, per esempio (voglio dire, mi si intenda bene: anche lui, Marx).

Freud non lo spiega col tono sereno della prudenza epistemologica, metodologica, retorica, in verità psicagogica: se non ha dovuto cominciare da dove avrebbe potuto o dovuto cominciare, è perché con la cosa in questione (l'esempio più forte di Unheimlichkeit, lo "es spukt", i revenants e le apparizioni) ci si fa troppa paura. Si confonde quel che è, contraddittoriamente, indecidibilmente, heimliche-unheimliche, con il terribile o l'orrido (mit dem Grauenhaften). E l'orrido non va bene per la serenità della ricerca né per la distinzione analitica dei concetti. Bisognerebbe leggere come a sé stante e da questo punto di vista tutto il seguito del testo: tenteremo di farlo altrove, incrociando questa lettura con quella di vari testi di Heidegger.<sup>54</sup> Pensiamo che il ricorso, frequente, decisivo e organizzatore, che Heidegger fa, in Sein und Zeit e altrove, al valore di Unheimlichkeit, sia in generale sfuggito o trascurato. Questo ricorso rende possibili, in entrambi i discorsi, quello di Freud e quello di Heidegger, dei progetti o delle traiettorie fondamentali, ma destabilizzando permanentemente, e per vie più o meno traverse, l'ordine delle distinzioni concettuali messe in opera. Ciò dovrebbe turbare allo stesso modo l'etica e la politica che implicitamente o esplicitamente ne conseguono.

La nostra ipotesi è che lo stesso accada per la spettrologia di Marx. La grande costellazione problematica della hantise è indubbiamente anche la nostra. Non ha bordi assicurati ma ammicca e scintilla sotto i nomi propri di Marx, di Freud e di Heidegger: Heidegger che disconobbe Freud che disconobbe Marx. Il che non è certo aleatorio. Marx non è stato ancora ricevuto e recepito. Perciò il sottotitolo di questo discorso avrebbe potuto essere: "Marx- das Unheimliche". Marx resta da noi un immigrato, un immigrato glorioso, sacro, maledetto, ma ancora clandestino, come fu per tutta la sua vita. Appartiene a un tempo di disgiunzione, a quel "time out of joint" con cui si inaugura

faticosamente, dolorosamente, tragicamente, un nuovo pensiero delle frontiere, una nuova esperienza della casa, dell'essere a casa propria e dell'economia. Tra terra e cielo. Non bisognerebbe affrettarsi a colpire l'immigrato clandestino con un divieto di soggiorno o, il che è lo stesso, di addomesticarlo. A neutralizzarlo per naturalizzazione. Ad assimilarlo, per smettere di farci paura con lui. Egli non è della famiglia ma non bisognerebbe riportarlo, una volta ancora, pure lui, alla frontiera.

Per quanto vivo, sano, critico e necessario resti ancora il suo scoppio di risa, anzitutto di fronte allo spettro capitale o paterno, di fronte allo "Hauptgespenst" che è l'essenza generale dell'Uomo, Marx, das Unheimliche, non avrebbe forse dovuto cacciare troppo in fretta così tanti fantasmi. Non tutti in una volta né così semplicemente, col pretesto che non esistevano (certo che non esistono, e allora?) - o che tutto questo era o doveva restare passato ("lasciate che i morti seppelliscano i morti", ecc.). Tanto più che sapeva anche lasciarli in libertà, persino emanciparli, nel movimento della sua analisi dell'autonomia (relativa) del valore di scambio, dell'ideologema o del feticcio. Anche a volerlo, non si potrebbe lasciare che i morti seppelliscano i morti: non ha senso, è impossibile. Solo dei mortali, solo dei viventi che non sono degli dèi viventi possono seppellire i morti. Solo dei mortali possono vegliarli, e vegliare tout court. Anche dei fantasmi possono farlo, essi sono là ovunque si vegli; ma i morti non possono - è impossibile e non lo dovrebbe essere.

Per contro, che il senza-fondo di questo impossibile possa tuttavia aver luogo, è la rovina o la cenere assoluta, la minaccia che bisogna pensare, e, perché no, ancora esorcizzare. Esorcizzare non per cacciare i fantasmi, ma stavolta per rispettare un loro diritto, se ciò serve a farli tornare in vita, come revenants che non sarebbero più revenants, e però come quegli altri arrivanti ai quali una memoria o una promessa ospitale deve dare

accoglienza - senza la certezza, mai, che si presentino come tali. Non per rispettare un loro diritto in questo senso, ma per scrupolo di giustizia. L'esistenza o l'essenza presenti non sono mai state la condizione, l'oggetto o la cosa della giustizia. Bisogna incessantemente ricordare che l'impossibile ("lasciate che i morti seppelliscano i morti") è, purtroppo, sempre possibile. Bisogna incessantemente ricordare che questo male assoluto (la vita assoluta, la vita pienamente presente, no?, quella che non conosce la morte e non vuol più sentirne parlare) può aver luogo. Bisogna incessantemente ricordare che è anzi a partire dalla possibilità terribile di questo impossibile che la giustizia è desiderabile: attraverso ma allora anche al di là del diritto.

Se Marx, come Freud, come Heidegger, come tutti, non ha iniziato da dove avrebbe dovuto "poter cominciare" (begin- nen können), e cioè dalla hantise, prima della vita come tale, prima della morte come tale, non è certo per colpa sua. La colpa in ogni caso, per definizione, si ripete, la si eredita, bisogna vegliare su di essa. La colpa costa sempre molto cara - e precisamente all'umanità. Quel che costa molto caro all'umanità è indubbiamente credere che nella storia si possa finire con un'essenza generale dell'Uomo, col pretesto che rappresenti solo un Hauptgespenst, un archi-fantasma, ma anche, il che fa lo stesso - in fondo -, credere ancora, senza dubbio, a questo fantasma capitale. Di crederci come fanno i creduli o i dogmatici. Tra le credenze la porta è stretta, come sempre.

Perché abbia senso interrogarsi sul terribile prezzo da pagare, per vegliare sull'avvenire, bisognerebbe ri-cominciare tutto. Ma in memoria, stavolta, di questa impura "impura impura storia di fantasmi".

Ci si può rivolgere (adresser) al fantasma, per interrogarlo? A chi? A lui? A questo, come ancora e prudentemente dice Marcello? "Thou art a scholar; speak to it Horatio [...] Question it."

La questione merita forse di essere capovolta: possiamo rivolgerci in generale se già un qualche fantasma non ritornasse? Se come minimo ama la giustizia, lo "scienziato" dell'avvenire, l'"intellettuale" di domani dovrà impararlo, e da lui. Dovrebbe apprendere à vivre imparando e insegnando, non a fare conversazione con il fantasma, ma a intrattenersi con lui, con lei, a lasciargli o a rendergli la parola, sia pure dentro di sé, nell'altro, all'altro in sé: gli spettri ci sono sempre, anche se non esistono, anche se non sono più, anche se non sono ancora. Invitano a ripensare il "ci" sin dal momento in cui si apre la bocca, anche in un convegno, e soprattutto quando si parla una lingua straniera:

*"Thou art a scholar; speak to it Horatio"...*

# NOTE

## *Esordio*

1. L'espressione francese significa sia "insegnare" che "imparare" a vivere. La si lascerà laddove il doppio senso si conserva. [NdT]
2. Discorso, ma anche indirizzo, abilità, astuzia. [NdT]
3. Su una distinzione tra la giustizia e il diritto, sulla strana dissimmetria che intacca la differenza e la co-implicazione tra questi due concetti, su talune conseguenze che ne seguono (in particolare a proposito di una certa indecostruttibilità della "giustizia" - ma le si possono dare altri nomi), mi si permetta di rinviare a "Force of law, 'The mystical foundation of authority'" (in *Deconstruction and the Possibility of Justice*, tr. di M. Quaintance, a cura di D. Cornei, M. Rosenfeld, D.G. Carlson, Routledge, New York-London 1992. In tedesco, *Gesetzeskraft, "Der mystische Grund der Autorität"*, tr. di A. Garda Diittmann, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1991). Di prossima pubblicazione presso le Editions Galilée nel 1994.

## *Capitolo 1*

1. Revenant: fantasma, redivivo. Poiché l'uso di questo termine ha un essenziale riferimento alla ripetizione e al ritorno, e non essendoci in italiano un termine corrispondente, si lascerà la forma francese. [NdT]

2. Hantise-, dal verbo hanter, che significa l'ossessione e la frequentazione spettrale di un luogo. Si lascerà il termine francese, mentre il verbo, sempre indicato tra parentesi, sarà reso con "aggirarsi" (dal momento che Derrida lo usa per tradurre il tedesco um- gehen della frase iniziale del Manifesto di Marx - cfr. supra), vagare, ossessionare e simili. [NdT]

3. Paul Valéry, La Crise de l'esprit, in "Œuvres", Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris 1957,1.1, p. 993. È necessario ricordare, qui, che all'Ovest, quasi in capo alla penisola europea, il regno di Danimarca ha rischiato di essere, proprio con l'Inghilterra, l'ultimo Stato della resistenza a una certa Europa di Maastricht? No, questo corollario sulla testa regale si orienterebbe piuttosto verso altri luoghi. Anzitutto luoghi di articolazione tra queste proposizioni e quelle di L'Autre Cap (Minuit, Paris 1991 [tr. it. di M. Ferraris, L'altro capo, in J. Derrida, Oggi l'Europa, Garzanti, Milano 1991, pp. 11- 67]), che tra l'altro analizzava un trattamento del capitale (del capo e della testa), in particolare da parte di Valéry, per reintrodurre alla questione dell'Europa come questione dello spirito - cioè a quella dello spettro. E non si può fare a meno di insistere, è il punto capitale, anche su una certa figura della testa, per così dire, der Kopf e das Haupt, quale torna a imporsi, regolarmente, in così tanti luoghi del corpus di Marx, e tra i più ospitali nei confronti del fantasma. In maniera più generale e implicita, il presente saggio persegue vie anteriori: intorno a un lavoro del lutto che sarebbe coestensivo a ogni lavoro in generale (particolarmente in Glas, Galilée, Paris 1974), sulla frontiera problematica tra incorporazione e introiezione, sulla pertinenza effettiva ma limitata di questa opposizione concettuale, come di quella che separa lo scacco e il successo nel lavoro del lutto, la patologia e la normalità del lutto (cfr. su questo punto Fors, Prefazione a Le Verbier de l'Homme aux Loups, di N. Abraham e M. Torok, Aubier-Flammarion, Paris 1976, in particolare pp. 26 sgg., Schibbo- leth -pour Paul Celan, Galilée, Paris 1986, Feu la cendre,

Des Fem- mes, Paris 1987, De l'esprit, Heidegger et la Question, Galilée, Paris 1987 [tr. it. di G. Zaccaria, Dello spirito, Heidegger e la questione, Feltrinelli, Milano 1989], Mémoires - pour Paul de Man, Galilée, Paris 1988), sulla sopravvivenza di un sopravvivere che non si riduce né al vivere né al morire ("Survivre", in Parages, Galilée, Paris 1986 [tr. it. di G. Cacciavillani, Sopravvivere, Feltrinelli, Milano 1982]), sull'economia del debito e del dono (Donner le temps, Galilée, Paris 1992). Quanto alla logica della spettralità, inseparabile dall'idea dell'idea (dall'idealizzazione dell'idealità come effetto di iterabilità), inseparabile dal motivo stesso, non diciamo più daU""idea", della decostruzione, è all'opera, spesso in maniera esplicita, in tutti i saggi pubblicati nel corso degli ultimi vent'anni, soprattutto in De l'esprit. "Revenant" vi compariva come primo nome ("Parlerò del revenant [...]").

4. Paul Valéry, Lettre sur la société des esprits, cit., p. 1139.

5. Cfr. J. Derrida, Les fins de l'homme, in Marges - de la philosophie, Minuit, Paris 1972. [NdT]

6. Cfr. J. Derrida, D'un ton apocalyptique adopté naguère in philo- sophie, Galilée, Paris 1983. [NdT]

7. Maurice Blanchot, "La fin de la philosophie", La Nouvelle Revue Française, 1° agosto 1959, anno VII, n. 80.

8. Maurice Blanchot, L'Amitié, Gallimard, Paris 1971, pp. 109-117.

9. Differire sia in senso temporale che spaziale: cfr. J. Derrida, La différence, in Marges - de la philosophie, cit., pp. 1-29. [NdT]

10. Hamlet, tr. Yves Bonnefoy (1957), Gallimard, Paris 1992.

11. La traduzione italiana cui ci riferiamo, perché sembra la più prossima a quella inglese e francese, è quella di L. Squarzina, Newton Compton, Roma 1990, p. 78. Essa ci pare particolarmente indicata anche perché contiene un riferimento al dissesto nel senso economico, come si dice di una società fortemente indebitata. Diamo comunque degli esempi di altre traduzioni:

"I tempi sono sconnessi: o maledetto dispetto, che mai io sia nato per rimetterli a posto" (R. Piccoli, Sansoni, Firenze 1949, p. 59).

"Tempi schiodati, i nostri. E non è una dannata beffa che proprio io avessi da nascere per rimetterli in sesto?" (C. Vico Lodovici, in *Il teatro di William Shakespeare*, Einaudi, Torino 1960<sup>3</sup>, voi. II, p. 765).

"Il mondo è fuor di squadra: che maledetta noia, esser nato per rimetterlo in sesto!" (E. Montale, *Il teatro completo di William Shakespeare*, a cura di G. Melchiori, Mondadori, Milano 1977, p. 101). [NdT]

12. *Hamlet*, tr. Jean Malaplate, Corti, Paris 1991.

13. *Hamlet*, tr. Jules Derocquigny, Les Belles Lettres, Paris 1989.

14. *Hamlet*, tr. André Gide, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris 1959.

15. Devo rinviare qui a un'introduzione più sistematica di tali questioni del diritto e dell'obliquo, in particolare in *Du droit à la philosophie* (soprattutto a proposito di Kant), Galilée, Paris 1990, pp. 80 e passim, e in *Passions*, Galilée, Paris 1993, pp. 33 sgg.

16. Sul modo in cui a loro volta questi valori si riuniscono in quello di titolo, cfr. "Titre à préciser", in *Parages*, Galilée, Paris 1986.

17. Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, M. Nijhoff, La Haye 1961, p. 62 [tr. it. di A. Dell'Asta, *Totalità e infinito*, Milano, Jaca Book 1986<sup>2</sup>, p. 88],

18. "Dike, aus dem Sein als Anwesen gedacht, ist der fugend-fii- gende Fug. Adikia, die Un-Fuge, ist der Un-Fug", Martin Heidegger, "Der Spruch des Anaximander", in *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1950, p. 329. Tr. fr. di W. Brokmeier, in *Chemins...*, Gallimard, Paris 1962: "Dike, pensée partir de l'être en tant que pre- sence, est l'accord joignant et accordant. Adikia, la disjointure, est le discord'." [Tr. it. di P. Chiodi, "Il detto di Anassimandro", in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Scandicci (Firenze) 1989<sup>4</sup>, p. 333: "La Dike, pensata in base all'essere, come



esser-presente, è l'accordo congiungente-accordante. La Adikia, cioè la non-connessione, è il disaccordo". "Non-connessione" (Un-Fuge) corrisponde a "dissesto" (desajointement), traduzione adottata in riferimento a O'"esser fuori di sesto", che fra breve Derrida userà per chiarire questo concetto heideggeriano.]

19. Ibidem, pp. 326-327, tr. it. cit., p. 330, leggermente modificata.

20. Ibidem, p. 330, tr. it. cit., p. 333.

21. "Er sagt es und sagt es nicht", ibidem, p. 328, tr. it. cit., p. 331.

22. Cfr. Donner le temps, cit., p. 12, n. 1 sgg., e pp. 201-202, n. 1, e Sauf le nom, Galilée, Paris 1993, pp. 83 e 112.

23. M. Heidegger, "Der Spruch des Anaximander", cit., p. 329, tr. it. cit., p. 332, leggermente modificata.

24. Questo punto è sviluppato in Passions, cit.

25. Su una nuova messa in opera, in uno stile "decostruttivo", del concetto di egemonia, rinvio ai lavori di Ernesto Laclau.

26. K. Marx, Manifesto del partito comunista, tr. it. di E. Canti- mori Mezzomonti, Laterza, Bari 1972<sup>9</sup>, p. 51. [NdT]

27. Nonché di due parole italiane, congiura e scongiuro-, l'uso di una traduzione univoca, per lo più suggerita dal contesto, non deve far dimenticare che sotto l'un senso si dovrà intendere anche l'altro. [NdT]

28. W. Shakespeare, Timone d'Atene, atto I, scena I, tr. it. di C. Vico Lodovici, in Il teatro di William Shakespeare, cit., voi. Ili, p. 539. [NdT]

29. K. Marx, F. Engels, L'Ideologia tedesca, tr. it. di F. Codino, Editori Riuniti, Roma 1967<sup>2</sup>, p. 212.

30. Ibidem.

31. W. Shakespeare, Timone d'Atene, tr. it. cit., p. 580.

32. La traduzione italiana del brano di Shakespeare citato nell'Ideologia tedesca, anziché "vero e falso", diceva "dritto e torto":

il che risponde a un'altra inflessione del discorso di Derrida.  
[NdT]

33. W. Shakespeare, *Timone d'Atene*, tr. it. cit., p. 582.

34. *Ibidem*, p. 583, leggermente modificata.

35. K. Marx, *Per la Critica dell'economia politica*, II B, II c, tr. it. di E. Cantimori Mezzomonti, Editori Riuniti, Roma 1969<sup>2</sup>, p. 89.

36. *Ibidem*.

37. *Ibidem*, p. 110.

38. *Ibidem*, p. 112. Si tratta di una catena semantica da noi già analizzata in Glas, cit. (per quanto riguarda Hegel) e in *De l'esprit*, cit.

39. *Ibidem*, p. 99 e 109.

40. *Ibidem*, p. 113. [La traduzione italiana è stata leggermente modificata in base alla traduzione francese cui si riferisce Derrida. Invece che "fantasmagoria di una folle alchimia", la traduzione italiana dice "folle, spettrale ridda alchimistica".]

## *Capitolo 2*

1. Sul significato di questo termine in Derrida cfr. *Positions*, Mi- nuit, Paris 1972; tr. it. di M. Chiappini e G. Sertoli, *Posizioni*, Berta- ni, Verona 1975, pp. 62-63. [NdT]

2. Questo abbozzo frammentario di Hölderlin (1800) è citato da Heidegger in *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* (Gesamtausga- be, voi. IV, Klostermann, Frankfurt a.M. 1981, p. 35). Cfr. tr. it., a cura di L. Amoroso, in Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano 1988, p. 44.

3. Benjamin lo fa in un testo che qui ci interessa per quel che sin dall'inizio dice, tra tante altre cose, dell'automa. Ci riferiremo più di una volta alla figura dell'automa, specialmente quando arriveremo a quel che dice *Il Capitale* di un certo tavolo: figura del valore commerciale, spettro autonomo e insieme automa, origine irriducibile delle capitalizzazioni, se non del capitale. Qui

Benjamin comincia con l'evocare "la leggenda dell'automa costruito in modo tale da rispondere a ogni mossa di un giocatore di scacchi, con una contromossa che gli assicurava la vittoria". Quest'automa sta su una "tavola" che un sistema di specchi dà l'illusione di attraversare. Poi Benjamin cerca "una replica" (Gegenstück) filosofica di questo "apparecchio" (Apparatur). Si tratta del "fantoccio chiamato 'materialismo storico'": "esso può farcela senz'altro con chiunque se prende al suo servizio la teologia, che oggi, com'è noto, è piccola e brutta, e che non deve farsi scorgere da nessuno". Il paragrafo seguente nomina il messianismo o, più precisamente, il messianico senza messianismo, una "debole forza messianica" ("eine schwache messianische Kraft", corsivo di Benjamin). Citiamo questo passo per la sua consonanza, malgrado tante differenze e fatte le debite proporzioni, con ciò che tenteremo di dire qui di una certa indigenza messianica, in una logica spettrale dell'eredità e delle generazioni, ma una logica rivolta, in un tempo eterogeneo e disgiunto, tanto verso l'avvenire quanto verso il passato. Quel che Benjamin chiama Anspruch (pretesa, appello, interpellanza, indirizzo) non è lungi da quel che suggeriamo con la parola ingiunzione: "il passato reca seco un indice segreto (heimlichen Index) che lo rimanda alla redenzione (Erlösung). [...] C'è un'intesa segreta (geheime Verabredung) fra le generazioni passate e la nostra. Noi siamo stati attesi sulla Terra. A noi, come a ogni generazione che ci ha preceduto, è stata data una debole forza messianica su cui il passato fa valere una pretesa (Anspruch). Questa pretesa è giusto non trascurarla affatto. Il materialista storico lo sa [ne sa qualcosa: 'Der historische Materialist weisz darum'Y (Über den Begriff der Geschichte, in Illuminationen, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1977, pp. 251-252, tr. it. di R. Solmi, Tesi di filosofia della storia, in Angelus Novus, Torino, Einaudi 1962, pp. 72 e 73, leggermente modificata). Bisognerebbe citare e rileggere qui tutte queste pagine - dense, enigmatiche, brucianti -, fino all'allusione finale alla scheggia (lo

scoppio, il frammento: Splitter) che il messianico iscrive nel corpo del tempo-ora (Jetztzeit) e fino alla "porta stretta" per il passaggio del Messia, e cioè ogni "secondo". Perché "non per questo il futuro diventò per gli ebrei un tempo omogeneo e vuoto" (cfr. tr. it. cit., pp. 82-83).

4. The End of History and the Last Man, The Free Press, New York 1992, tradotto e pubblicato lo stesso anno da D.A. Canal, Flammarion, Paris; tr. it. di D. Ceni, La fine della storia e l'ultimo uomo, Rizzoli, Milano 1992.

5. Ibidem, p. 20.

6. Ibidem, p. 11.

7. Ibidem, pp. 89-90.

8. Ibidem, pp. 18,158,302.

9. Ibidem, p. 12.

10. Ibidem, p. 11. Corsivi miei.

11. Ibidem, pp. 12-13.

12. Ibidem, p. 227. "Ma ora, ad eccezione del mondo islamico, sembra che circa la rivendicazione della democrazia liberale di essere la forma di governo più razionale [...] ci sia un consenso generale." Un'osservazione tanto sommaria e approssimata, che regola così, per preterizione, e come en passant, oggi, il problema di un'eccezione islamica, la dice lunga. Vi si riconosce l'acqua in cui questo discorso immerge la sua lega di intolleranza e confusione.

13. Ibidem, p. 215.

14. Ibidem, pp. 219-220, modificata. Vi torneremo fra breve.

15. Ibidem, pp. 215-216.

16. Ibidem, p. 320.

17. Ibidem, pp. 206-207.

18. Ibidem, p. 220.

19. Ibidem, p. 219, modificata.

20. Ibidem, p. 9. Corsivi di Fukuyama.

21. Ibidem, p. 228, modificata.

22. Ibidem, p. 10.

23. Ibidem, pp. 215-216.

24. Ibidem, p. 157.

25. Ibidem, p. 158. Le virgolette intorno a "empiriche" spariscono quando si tratta delle "prove empiriche di sfide alla democrazia", p. 302.

26. Ibidem, p. 158. Letteralmente ripetuto a p. 302.

27. Ibidem, p. 310.

28. Ibidem, p. 346.

29. In un'opera sotto tanti aspetti significativa, e di cui vengo a conoscenza, sfortunatamente, dopo aver scritto questo testo, Etienne Balibar ricorda che la formula "materialismo dialettico" non fu letteralmente usata né da Marx né da Engels (La Philosophie de Marx, La Découverte, Paris 1993, p. 4). Fra tutti i preziosi contributi di un libro che interpreta anche e disloca in maniera estremamente densa tutta una storia del marxismo (e specialmente del marxismo francese degli ultimi decenni), riporterei schematicamente quelli che qui mi interessano più da vicino. 1) La necessità di prendere in conto il motivo dell'"ingiunzione" di Marx (il termine si ripete regolarmente, pp. 19, 20, 24, ecc.). 2) Il tema del mondo "incantato" come mondo dei valori commerciali (pp. 59 sgg.) intorno al "sensibile sovrasensibile" (di cui parleremo più avanti). 3) La categoria dell'imminenza - messianica o no, ma anutopica - (pp. 38, 39, 69, 118), e soprattutto quella di "transizione", categoria "intravista da Marx" come "figura politica della 'non-contemporaneità' a sé del tempo storico, ma che per lui resta inscritta nel provvisorio" (p. 104). (Sulla "transizione e la non-contemporaneità", cfr. supra pp. 34-35.) Beninteso, non è in una nota dell'ultimo momento che si può ingaggiare una discussione o precisare un accordo. Per cominciare a farlo, bisognerebbe adeguare quel che qui tento di dire, con queste parole, della filosofia o dell'ontologia di Marx (ciò che resta decostruttibile nei suoi filosofemi), con ciò che propone Balibar in La Philosophie de Marx: "non c'è e non ci sarà mai una filosofia marxista" (p. 3), il che non deve impedire di

"cercare [...] le filosofie di Marx" (p. 7). Siccome quel che chiamo qui la filosofia o l'ontologia di Marx non appartiene esattamente allo spazio o al livello di enunciati analizzati da Balibar, i protocolli di una discussione, ovunque essa conduca, richiederebbero una lunga e minuziosa elaborazione. Ma spero che tali protocolli siano leggibili, quantomeno allo stato implicito, in un saggio così schematico e preliminare come questo.

30. Citato da Michel Surya, in "La puissance, les riches et la charité", in Lignes, "Logiques du capitalisme", n. 18, gennaio 1993, pp. 21 e 29.

31. Alexandre Kojève, Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la "Phénoménologie de l'esprit", Gallimard, Paris 1947, pp. 436- 437. Una traduzione parziale è stata pubblicata in italiano con il titolo La dialettica e l'idea della morte in Hegel, tr. di P. Serini, Einaudi, Torino 1948.

32. Ibidem, p. 437.

### *Capitolo 3*

1. Nella traduzione italiana di C. Vico Lodovici, cit., p. 539: "7/ Poeta: Da un pezzo non ci si rivedeva. Come va il mondo? Il Pittore: Si guasta col crescere". [NdT]

2. Allan Bloom, citato da Michel Surya in Lignes (cit., p. 30), che ricorda opportunamente come Bloom fosse il "maestro e lodatore" di Fukuyama.

3. Due esempi recenti, presi al volo da "informazione", al momento di rileggere queste pagine. Si tratta di due "passi falsi" più o meno calcolati la cui possibilità sarebbe stata inimmaginabile senza il medium e i ritmi attuali della stampa. 1) Due ministri tentano di ripiegare una decisione governativa in corso (per iniziativa di un loro collega) spiegandosi sulla stampa (essenzialmente televisiva) a proposito di una lettera detta

"privata" (segreta, "personale" o non ufficiale), che essi hanno indirizzato al capo del governo, "lamentando" che sia stata divulgata malgrado loro. Checché gliene venga, e senza nascondere il suo cattivo umore, il capo del governo tuttavia li segue, seguito dal governo, seguito dal parlamento. 2) "Improvvisando" quella che sembra una gaffe durante un'intervista radiofonica all'ora di colazione, un altro ministro dello stesso governo provoca in un paese vicino una viva reazione della banca centrale e tutto un processo politico-diplomatico. Si dovrebbero analizzare anche il ruolo che giocano la velocità e la potenza mediatiche nel potere di un tale speculatore - individuale e internazionale - che, tutti i giorni, attacca o sostiene questa o quella moneta. I suoi colpi di telefono e le sue piccole frasi teletrasmesse pesano più di tutti i parlamenti del mondo su quel che si chiama la decisione politica dei governi.

4. Al che occorre aggiungere la non-indipendenza economica dell'ONU, sia per i grandi interventi (politici, socio-educativi, culturali o militari), sia, molto semplicemente, per la sua gestione amministrativa. Ora, bisogna sapere che l'ONU attraversa una grave crisi finanziaria. I grandi Stati non pagano tutto quel che devono. Soluzione: campagna per attirare il sostegno di capitali privati, costituzione di councils (associazioni di grandi capitani dell'industria, del commercio e della finanza) destinati a sostenere, a certe condizioni, più o meno tacite, una politica dell'ONU che può andare (spesso, qui o là, qui piuttosto che là, appunto) nel senso degli interessi del mercato. Spesso, bisogna sottolinearlo e riflettervi, i principi che guidano oggi le istituzioni internazionali si accordano con tali interessi.

Perché, come ed entro quali limiti lo fanno? Che significano questi limiti? Per il momento dobbiamo limitarci a porre la domanda.

5. Cfr. su questo punto Etienne Balibar, *Cinq études du matérialisme historique*, Maspero, Paris 1974 (in particolare il capitolo su "La rectification du Manifeste communiste" e quel che

vi concerne "La 'fin de la politique'", "La nouvelle définition de l'État", e "Une nouvelle pratique politique", pp. 83 sgg.).

6. Su questa differenza tra giustizia e diritto mi permetto di rinviare a Fors de la loi, cit. La necessità di questa distinzione non comporta alcuna squalificazione del giuridico, della sua specificità e dei nuovi approcci che oggi richiede. Una tale distinzione sembra al contrario indispensabile e preliminare a ogni rielaborazione. In particolare, ovunque si constatino quelli che oggi vengono detti, più o meno tranquillamente, come se si trattasse di colmare senza ri-fon- dare dal fondo al colmo, "vuoti giuridici". Niente di sorprendente nel fatto che più frequentemente si tratti della proprietà della vita, della sua eredità e delle sue generazioni (problemi scientifici, giuridici, economici, politici del cosiddetto genoma detto umano, della terapia genica, dei trapianti d'organo, delle madri in affitto, degli embrioni congelati, ecc.).

Credere che si tratti di colmare tranquillamente un "vuoto giuridico", là dove si tratta di pensare la legge, la legge della legge, il diritto e la giustizia, credere che sia sufficiente produrre nuovi "articoli di legge" per "regolare un problema", sarebbe come affidare il pensiero dell'etica a un comitato di etica.

7. Ma cosa vuol dire "radicalizzare"? Non è, alla lontana, la parola migliore. Dice bene un movimento per andare più lontano, certo, e non fermarsi. Ma lì si limita la sua pertinenza. Si tratterebbe di fare più o meno che "radicalizzare", altra cosa, piuttosto, perché la posta in gioco è proprio quella della radice e della sua presunta unità. Si tratterebbe non di progredire ancora nella profondità della radicalità, del fondamentale o dell'originario (causa, principio, arche), facendo un passo in più nella stessa direzione. Si tenterebbe piuttosto di portarsi là dove, nella sua unità ontologica, lo schema del fondamentale, dell'originario o del radicale, quale continua a determinare la critica marxista, richiede delle questioni, procedure di formalizzazione, interpretazioni genealogiche che non sono, o



non sono sufficientemente messe in atto in ciò che domina i discorsi che si dicono marxisti. Non abbastanza nella tematica e nella conseguenza. Perché lo spiegamento interrogante di queste formalizzazioni e di queste genealogie riguarda quasi tutto il discorso, e in maniera non solo "teorica", come si dice. La posta in gioco che qui ci serve da filo conduttore, ovvero il concetto o lo schema di fantasma, si annunciava già da tempo, e col suo nome, attraverso le problematiche del lavoro del lutto, dell'idealizzazione, del simulacro, della mimesis, dell'iterabilità, della doppia ingiunzione, del "doublé bind" e dell'indecidibilità come condizione della decisione responsabile, ecc.

E forse qui il luogo di sottolinearlo: i rapporti tra il marxismo e la decostruzione hanno richiesto, a partire dall'inizio degli anni Settanta, degli approcci diversi sotto ogni rispetto, spesso opposti o irriducibili gli uni agli altri, ma numerosi. Troppo numerosi perché io possa fare loro giustizia qui e riconoscere quel che devo loro. Oltre a opere che ne hanno fatto oggetto specifico (come quella di Michael Ryan, *Marxism and Deconstruction, A Critical Articulation*, John Hopkins University Press, Baltimore 1982, o il *Marx est mort* di Jean-Marie Benoist, Gallimard, Paris 1970, la cui ultima parte, nonostante il titolo, saluta Marx, si vuole a un tempo deliberatamente "decostruttiva" e meno negativa di quanto lasci pensare l'atto di decesso. Il titolo di quest'opera può essere letto come una risposta a quello di J.M. Benoist, per quanto si sia preso o abbia dato tempo al tempo, al controttempo - cioè al revenant), bisognerebbe ricordare un gran numero di saggi che è impossibile recensire qui (in particolare quelli di J.-J. Goux, Th. Keenan, Th. Lewis, C. Malabou, B. Martin, A. Parker, G. Spivak, M. Sprinker, A. Warminski, S. Weber).

8. Amleto, atto I, scena V, tr. it. cit., p. 75. Non si sa se gli "errori oscuri" ("joulé crimes") che avvennero nella sua vita ("in my dayes of Nature") furono o no suoi. Ed è là, forse, il segreto di quei "secrets of my Prison-House" che gli è "proibito" rivelare al re ("I am forbid to tell the secrets"). Performativi in abisso. I

giuramenti, gli inviti a giurare, le ingiunzioni e le congiure che si moltiplicano allora - come in tutto il teatro di Shakespeare, che fu un grande pensatore e un grande poeta del giuramento - suppongono un segreto, certo una qualche impossibile testimonianza che non può né deve soprattutto esporsi in una confessione, ancor meno in una prova, un corpo del reato o un enunciato constativo del tipo S è P. Ma questo segreto serba anche il segreto su qualche contraddizione assoluta tra due esperienze del segreto: ti dico che non ti posso dire, lo giuro, ecco il mio primo delitto e la mia prima confessione, una confessione senza confessione. Che non ne escludono altri, credimi.

#### *Capitolo 4*

1. Sigmund Freud, Una difficoltà della psicoanalisi, tr. it. in "Opere", voi. 8, Boringhieri, Torino 1976.

2. Ci accosteremo a questa scena più avanti (pp. 186 sgg.), intorno a un certo tavolo, a proposito della feticizzazione come spettralizzazione del valore di scambio. È l'apertura, la prima scena, se non la scena primaria del Capitale.

3. Per la Critica dell'economia politica (1859), tr. it. cit., p. 87.

4. Legende: col che Derrida allude probabilmente anche alla legenda attraverso cui si analizza uno spettro. [NdT]

5. Logica perversa, perversità abissale di tutti i "revisionismi" che segnano questa fine di secolo e che senz'altro non finiranno con esso. E certamente, bisognerà combattere senza sosta i peggiori tra i revisionismi o negazionismi, quelli la cui immagine e i cui interessi sono ormai sufficientemente determinati, anche se le loro manifestazioni si moltiplicano e rinnovano continuamente. Il compito sarà dunque sempre urgente, sempre da riaffermare. Ma si percepiscono qui e là i segni precursori di una perversità simmetrica e non meno minacciante. Armati di un'imperturbabile buona coscienza, perché spesso involuppata

nell'ignoranza o nell'oscurantismo, stando al riparo, nei mass-media, da ogni diritto di risposta effettiva (penso al recente articolo di Michiko Kakutani, "When History and Memory Are Casualties: Holocaust Denial", New York Times del 30 aprile 1993), certuni non si contentano di trarre vantaggio dai fantasmi che vagano (hantent) per la nostra dolente memoria. Essi se ne legittimano anzi, con lo stesso slancio, per manipolare impunemente, senza alcuno scrupolo, la stessa parola "revisionismo". Sono pronti a ritorcerla come accusa nei confronti di chiunque ponga delle questioni critiche, metodologiche, epistemologiche, filosofiche sulla storia, sul modo in cui è pensata, scritta o stabilita, sullo statuto della verità, ecc. Chiunque chiami alla vigilanza nella lettura della storia, chiunque complichino un po' gli schemi accreditati nella doxa o esiga che se ne riconsiderino i concetti, le procedure e le produzioni della verità storica o le presupposizioni della storiografia, ecc., rischia così oggi di vedersi accusato, per amalgama, contagio o confusione, di "revisionismo", o quantomeno di fare il gioco di qualche "revisionismo". L'accusa è ormai a disposizione del primo venuto che non capisce nulla di questa necessità critica, desidererebbe proteggersene e vorrebbe innanzitutto che non si tocchino la sua cultura o la sua incultura, le sue certezze o le sue credenze. Situazione storica molto inquietante, che rischia di colpire a priori con la censura la ricerca storica o la riflessione sulla storia ovunque tocchino delle zone sensibili della nostra esistenza presente. E urgente ricordarlo: intere zone della storia, in particolare di questo secolo, in Europa e fuori dell'Europa, dovranno ancora essere interrogate e disoccultate, questioni radicali dovranno essere poste e rimaneggiate, senza che in ciò ci sia nulla di "revisionista". Diciamo anzi: al contrario.

6. Amati, amava. Si traduce con "essere attratto" per un probabile richiamo aW'aimance, l'attrazione, che ha un significato pregnante nel linguaggio di Derrida. Cfr. J. Derrida,

L'orecchio di Heidegger, tr. it. di G. Chiurazzi in La mano di Heidegger, a cura di M. Ferraris, Laterza, Roma-Bari 1991. [NdT]

7. K. Marx, Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte, tr. it. di P. Togliatti, a cura di G. Giorgetti, Editori Riuniti, Palermo 1964, pp. 44-45, leggermente modificata. Corsivi di Derrida.

8. Pensiamo qui ovviamente al lavoro di Michel Henry (Marx, tt. I e II, Gallimard, Paris 1976), che classifica il 18 brumaio..., come pure il Manifesto del partito comunista e qualche altra opera, tra i "testi politici" o "storico-politici". Essi sarebbero meno filosofici, se pure lo sono, perché "non hanno in se stessi il principio della loro intelligibilità" (t. I, p. 10). (Che cosa vuol dire per un testo, a rigore, avere in se stesso un principio di intelligibilità?\* Ce n'è mai stato un esempio? Non è qui il luogo di discuterne - ancorché la strana e fiduciosa credenza in una tale immanenza dell'intelligibilità non sia estranea al concetto di vita che sostiene tutto questo libro.) Questa dimensione "storico-politica" (poco o nient'affatto filosofica) sarebbe manifesta, secondo M. Henry, nel "caso particolare del 18 brumaio di Luigi Bonaparte, composto per un giornale americano" (t. I, p. 11). Ma quest'opera non pare per nulla rinchiusa nella cerchia dei testi "politici" o "storico-politici", supponendo di accettare una distinzione così problematica, in special modo nel caso di un'opera come quella di Marx. Si ritrova specialmente la sua paradossologia spettrale, quella che qui ci importa, anche nei testi più "filosofici" e nei più significativi agli occhi dello stesso M. Henry: per esempio, lo verificheremo presto, nell'Ideologia tedesca. A pesare e a pensare questa spettrologia, non ci si oppone frontalmente alla filosofia della vita o della "soggettività radicale da cui è esclusa ogni oggettività" (t. I, p. 326) né alla sua interpretazione da parte di M. Henry (del quale condividiamo

\* Patrice Loraux dedica alcune pagine molto lucide del suo libro (Les Sous-Main de Marx, Hachette, Paris 1986, pp. 34-36) a questa strategia di Michel Henry, nel capitolo introduttivo, "La teoria dei testi". Ne ricorda in particolare la tradizione.

almeno qualche inquietudine, ma senz'altro da un altro punto di vista, quanto a quel che fin qui è stata la lettura di Marx). Ma bisogna arrendersi alla necessità di complicarla in maniera abissale, là dove il supplemento di una piega interna-esterna vieta di opporre semplicemente il vivente al non-vivente. Chiunque sottoscriva, come noi saremmo tentati di fare, le ultime parole della conclusione ultima del Marx di M. Henry ("Il pensiero di Marx ci pone di fronte alla questione abissale: che cos'è la vita?") deve ben rinviare a quest'abisso, e cioè riproblematizzare tutte le precedenti proposizioni di questo libro tutto d'un pezzo sul vivente, l'individuo vivente, la soggettività vivente, il lavoro reale come lavoro vivente, ecc., cioè tutto l'arsenale critico di un'opera profondamente polemica. Perché è alla fine in nome di questo univoco riferimento al vivente che Henry tenta, con grande violenza, di screditare poco a poco tutte le precedenti letture di Marx, e soprattutto nella loro dimensione politica. Ci si chiede: perché la questione della vita sarebbe, per l'appunto, "abissale"? Detto altrimenti, perché questa domanda? Non si apre essa sulla non identità a sé impensata del concetto o dell'essere chiamato "vita"? Sull'oscurità essenziale, sia per la scienza che per la filosofia, di quel che si chiama vita? Tutto questo non traccerebbe i limiti, interni o esterni, la chiusura o il principio di rovina di una filosofia della vita? E della soggettività, per quanto nuova possa esserne la presentazione concettuale, dal momento che è determinata come essenzialmente vivente? Se si integra la vita di questa soggettività vivente con il lavoro della negatività o dell'oggettività, con i fenomeni o piuttosto i non-fenomeni della morte, ecc., perché ostinarsi a chiamare ancora tutto questo vita? Al contrario, noi non pensiamo che a questa interpretazione dell'essere o della produzione come manifestazione - o immanenza radicale - di una soggettività vivente e monadica (cfr. per esempio t. II, pp. 41- 42), interpretazione che trova largamente di che giustificarsi, in effetti, nella lettera di numerosi testi di Marx, si debba opporre una qualche filosofia della morte

(che potrebbe addurre tanti titoli e riferimenti negli stessi testi letti diversamente). Il nostro tentativo è un altro. Per cercare di accedere alla possibilità di questa stessa alternativa (la vita e/o la morte), noi portiamo la nostra attenzione sugli effetti o i requisiti di una sopra-vivenza o di un ritorno di morte (né la vita né la morte) in seguito ai quali soltanto si può parlare di "soggettività vivente" (in opposizione alla sua morte): parlarne, ma comprendere anche come possa, essa, parlare, e parlare di sé, lasciare delle tracce o delle eredità oltre il presente vivente della sua vita, por(si) delle questioni su di sé, in breve rivolgersi anche all'altro o, se si preferisce, ad altri individui viventi, ad altre "monadi". Per tutte queste questioni, e tale è la nostra ipotesi di lettura, il lavoro dello spettro tesse qui, nell'ombra di un labirinto ricoperto di specchi, un filo conduttore tenue ma indispensabile.

9. K. Marx, *Il 18 brumaio...*, tr. it. cit., p. 45.

10. *Ibidem*, pp. 45-46, leggermente modificata.

11. *Ibidem*, p. 47. [Diamo qui di seguito la traduzione francese citata da Derrida: "[...] ses véritables capitaines siégeaient derrière les comptoirs, et la tête adipeuse de Louis XVIII était sa tête politique. Complètement absorbée par la production de la richesse et par la lutte pacifique de la concurrence, elle ne comprenait plus que les spectres de l'époque romaine avaient veillé sur son berceau. Mais si peu héroïque que soi la société bourgeoise, l'hérotisme, l'abnégation, la terreur, la guerre civile et la guerre des nations n'en avaient été moins nécessaires pour la mettre au monde" [Le dix-huit brumaire de Louis Bonaparte, tr. fr. di G. Cornillet, Messidor, Editions sociales, Paris 1984, pp. 70-71. NdT]

12. *Ibidem*, pp. 48-49.

13. *Ibidem*, p. 50.

14. Prima di ritrovare questa allusione allo "spettro rosso" in *Il 18 brumaio*, Etienne Balibar mi aveva segnalato l'esistenza di un giornale dal titolo *Lo Spettro rosso* ("durante la rivoluzione del '48 [...] pare dopo i massacri di giugno [...] cioè lo spettro dei rivoluzionari-proletari morti"). "Io annuncio la jacquerie\ Scrive

Romieu in *Lo Spettro rosso*. I proletari sono pronti, infiltrati fin nell'ultimo villaggio, l'odio e l'invidia nel cuore [...]" (citato da J. Bruhat, *Le Socialisme français de 1848 à 1871*, in Droz, *Histoire générale du socialisme*, PUF, Paris, 1.1, p. 507). "Si pensi anche, aggiunge Balibar, allo 'Spettro della morte rossa' di Villiers de l'Isle-Adam, scritto, se non sbaglio, dopo la Comune, anche se la 'morte rossa' non è apparentemente la stessa cosa che la 'morte dei rossi'..."

15. Il 18 brumaio..., tr. it. cit., p. 87.

16. Ibidem, p. 88.

17. Ibidem, p. 53.

18. Ibidem, pp. 54-55.

19. Cfr. supra, nota 8.

20. "[...] Stirner scopre che 'lo spirito', alla fine del mondo antico, 'traboccava incessantemente, perché nel suo interno si sviluppavano dei gas (spiriti) [...]' (Gase/Geister)." Marx analizza in seguito i "giochi meravigliosi" che descrive san Max (L'Ideologia tedesca, tr. it. cit., p. 170). Hegel aveva già posto l'attenzione sull'affinità Gas- Geist: il lavoro della morte, la fermentazione del cadavere in decomposizione segnano il passaggio da una filosofia della natura a una filosofia dello spirito. Su questi temi mi permetto di rinviare a Glas, Galilée, Paris 1974, pp. 70, 106, 263 in particolare, e a *De l'esprit*, cit., p. 163 [tr. it. cit., p. 130],

21. L'Ideologia tedesca, tr. it. cit., p. 134. E noto che Marx intreccia costantemente il suo intento polemico con lunghe citazioni da *L'Unico e la sua proprietà* (1845).

22. Ibidem, p. 133.

23. Ibidem, p. 130.

24. Sulla storia aggrovigliata e sovradeterminata dei rapporti con Stirner e sul contesto storico-politico di questa polemica, cfr. Henri Arvon, *Aux sources de l'existentialisme*, Max Stirner, PUF, Paris 1954, pp. 128 sgg.

25. L'Ideologia tedesca, tr. it. cit., p. 135.

## Capitolo 5

1. L'Ideologia tedesca, tr. it. cit, p. 105, leggermente modificata.

2. Ibidem, pp. 104-105, leggermente modificata.

3. Cfr. ibidem, p. 110.

4. Il faut avoir la peau du fan tôme et pour cela, il faut l'avoir. espressione intraducibile in italiano, poiché gioca con una pluralità di sensi incrociati: "fare la pelle al fantasma" (avoir sa peau), e possedere (avoir) il fantasma, nonché possedere la pelle del fantasma. [NdT]

5. Impossibile tradurre questi verbi, che a loro volta sono un tentativo di tradurre il tedesco "es spukt". Cfr. infra. [NdT]

6. Sull'implicazione stranamente sommersa della morte (non solamente dell'"io sono mortale", ma di un "io sono morto") nella dichiarazione deH'"io sono", mi permetto di rinviare a La voix et le phénomène, PUF, Paris 1967, pp. 98 sgg. Tr. it. di G. Dalmasso, La voce e il fenomeno, Jaca Book, Milano 1984<sup>2</sup>, pp. 138 sgg.

7. L'Ideologia tedesca, tr. it. cit., p. 369.

8. Cfr. ibidem, in particolare pp. 137-138, pp. 439-450 e soprattutto p. 219.

9. Ibidem, p. 137.

10. Ibidem, p. 133, leggermente modificata. [NdT]

11. Ibidem, p. 134.

12. Ovviamente, non si ridurrà mai il concetto angusto e ristretto del fantasma o del phdntasma alla generalità del phainesthai. Preoccupata dell'esperienza originale della hantise, una fenomenologia dello spettrale dovrebbe, secondo una buona logica husserliana, ritagliare un campo molto determinato, e relativamente derivato, all'interno di una disciplina regionale (per esempio, una fenomenologia dell'immagine, ecc.). Senza qui contestare la legittimità, anzi la fecondità di una tale delimitazione, suggeriamo semplicemente questo, senza poter qui andare più lontano su questa strada: la possibilità radicale di ogni spettralità sarebbe da cercare nella direzione di ciò che



Husserl identifica, in maniera così sorprendente ma anche così forte, come una componente intenzionale ma non reale del vissuto fenomenologico, e cioè il noema. A differenza degli altri tre termini delle due correlazioni (noesi-noema, *morphé-hyle*) questa nonrealtà, questa inclusione intenzionale ma non reale del correlato noematico non è né "nel" mondo né "nella" coscienza. Ma è appunto la condizione di ogni esperienza, di ogni oggettività, di ogni fenomenicità, e cioè di ogni correlazione noetico-noematica, originaria o modificata. Non è più regionale. Senza l'inclusione non reale di questa componente intenzionale (inclusione inclusiva e non inclusiva, dunque: il noema è incluso senza far parte), non si potrebbe parlare di nessuna manifestazione, di nessuna fenomenicità in generale (l'essere-per-una-coscienza, l'apparire apparente che non è né la coscienza né l'ente che le appare). Forse che una tale "irrealtà", la sua indipendenza sia in rapporto al mondo sia in rapporto alla sostanza reale della soggettività egologica, non è il luogo stesso dell'apparizione, la possibilità essenziale, generale, non regionale dello spettro? Non è anche quel che iscrive la possibilità dell'altro e del tutto direttamente nella fenomenicità del fenomeno?

13. L'Ideologia tedesca, tr. it. cit., p. 134.

14. Ibidem, p. 138, leggermente modificata. Quando ricorda l'origine hegeliana della filosofia della storia di Stirner, L'Ideologia tedesca insiste anche su un'altra tematica del negro, quella secondo cui: "Il negroidismo (*die Negerhaftigkeit*) rappresenta 'il fanciullo'" (pp. 145 sgg.).

15. Ibidem, p. 139.

16. Platone, Repubblica, 555e.

17. Dal momento che qui tentiamo di ri-affermare l'eredità di Marx, accordandola o ripiegandola su un pensiero dello spettrale che prenda in conto, in particolare nell'apprensione politica della cosa pubblica e del suo spazio (più o meno nuovo), un'irriducibile virtualità (spazio virtuale, oggetto virtuale, immagine di sintesi,

simulacro spettrale, *différance* tele-tecnologica, idealiterabilità, traccia al di là della presenza e dell'assenza, ecc.), dobbiamo riconoscere una grande importanza a quel che Patrice Loraux dice, con una formula felice, dello "scritto di Marx" in quanto "immagine di sintesi" e "oggetto virtuale". Si tratta di un discorso marxista che "non accede quindi da sé alla soglia della leggibilità". Lo scritto non sta sotto "la mano di Marx", a portata del suo corpo che "gioisce nel trattenerlo" (ma anche, potremmo dire, nel non trattenerlo, e tutto comincia con un'altra gioia, e tuttavia la stessa). Loraux precisa allora: "Ma, secondo noi, gli editori fabbricano un tutt'altro oggetto: il testo di Marx, prodotto di una manipolazione sofisticata che deve fornire al lettore una immagine di sintesi dello scritto di Marx, poiché quest'ultimo non è che un oggetto virtuale, e nulla lo fa tenere nella mano" (*Les Sous-Main de Marx*, cit., pp. 21-22. Corsivi miei).

18. Bisognerebbe certo, compito necessario e appassionante, leggere Stirner al di là degli estratti che L'Ideologia tedesca ritaglia (largamente, è vero) e sottopone così spesso alla torsione della satira. Bisognerebbe anche ricostituire, attraversando il testo di Stirner, una tradizione o una genealogia di questa tematica del fantasma nel XIX secolo, almeno da Kant (non solo quello che si interessa a Swedenborg, ma il pensatore dell'immaginazione trascendentale e dunque di tutti i terzi concetti che la fantastica introduce tra il sensibile e l'intelligibile, altrettanti luoghi propizi alla spettralità) fino allo Schopenhauer del Saggio sui fantasmi (*Versuch über Geisterseben und was damit zusammenhängt*, 1851), a Nietzsche - che conosceva indirettamente i testi di Stirner e ne consigliava la lettura a Baumgartner nel 1874 -, o a Mallarmé - la cui opera veglia presso un "fantasma bianco come una pagina non ancora scritta" (*Mimica*). Poiché una tale ricostruzione eccede i limiti del nostro proposito, citiamo almeno una volta alcune pagine dell'Unico e la sua proprietà: "L'abbandono della credenza negli spiriti e nei fantasmi, infatti, dette un gran colpo alla stessa fede in Dio, come

videro benissimo i romantici, i quali tentarono di scongiurarne le funeste conseguenze non soltanto risvegliando tutto il loro mondo delle favole, ma alla fine soprattutto col loro 'mondo superiore che s'insinua nel nostro', con le loro sonnambule e veggenti di Prévost, ecc. I bravi credenti e padri della Chiesa non sospettavano neppure che con la credenza nei fantasmi si sarebbe tolto il terreno sotto i piedi alla religione, e che da allora essa sarebbe rimasta sospesa a mezz'aria. Chi non crede più ai fantasmi deve soltanto procedere coerentemente nella sua incredulità e si renderà conto che dietro le cose non c'è nessun essere speciale, nessun fantasma ovvero - quel che anche la lingua considera ingenuamente sinonimo - nessuno 'spirito'" (L'Unico e la sua proprietà, tr. it. di L. Amoroso, Adelphi, Milano 1979, pp. 43-44). E sotto il titolo "Fantasmi": "Con i fantasmi entriamo nel regno degli spiriti, nel regno degli esseri e delle essenze. La presenza misteriosa e 'incomprensibile' che si aggira per il cosmo è appunto l'arcano fantasma che noi chiamiamo essere supremo. Da migliaia di anni gli uomini si pongono il compito d'indagare a fondo questo fantasma, di comprenderlo e di trovare in lui una realtà (di provare 'l'esistenza di Dio') e si tormentano così con l'atroce impossibilità, con l'interminabile lavoro da Danaidi di trasformare il fantasma in un non-fan- tasma, l'irreale in qualcosa di reale, lo spirito in una persona completa e corporale. Dietro il mondo esistente cercarono la 'cosa in sé', l'essenza, e dietro la cosa la non-cosa, l'assurdo [das Unding - L.A.]" (p. 49).

19. L'Ideologia tedesca, tr. it. cit., pp. 139-140. Marx rifiuta quindi i miraggi dell'onto-teologia cristiana di san Max che rifiutava già i miraggi dell'onto-teologia cristiana. Entrambi si accaniscono contro fantasmi, entrambi li cacciano, e sono gli stessi, tranne che l'accanimento di Marx caccia (quelli del)l'altro accanito, san Max. Ma entrambi si propongono di cacciare lo spettro onto-teologico e trinitario in nome di una ontologia più esigente che non solo non confonda più il revenant con l'ente in quanto corpo vivente, in carne e ossa, ma soprattutto non lo confonda con quell'archi-

fantasma in carne e ossa che è, san Max lo spiega così bene, il Cristo, il Dio fattosi Uomo secondo l'incarnazione. Marx e san Max sembrano mettere in questione, altri direbbero frettolosamente "decostruire", una fenomenologia onto-teologica e cristiana: ma in quanto tutta occupata, dicono entrambi, e quindi abitata, frequentata (hantée) dai revenants. La loro "decostruzione" si arresta al punto in cui oppongono, entrambi - ciascuno a suo modo, ma a prescindere dalle loro differenze -, a questa onto-teologia spettrale, il principio iper-fenomenologico della presenza in carne e ossa della persona vivente, dell'ente stesso, della sua presenza effettiva e non fantomatica, della sua presenza di carne e ossa.

Il programma di questo dissidio è di per sé interessante, certo, ma ci fornisce anche un modello virtuale per tanti dibattiti in corso oggi. Ci importa anche per questo.

20. Citiamo ancora Stirner, oltre l'estratto che Marx ne dà: "L'impulso ad afferrare lo spettro, o a realizzare il non-sens [in francese nel testo - J.D.], ha prodotto un fantasma corporale, un fantasma o uno spirito con un vero corpo, un fantasma corposo. Come si sono martoriati i cristiani più vigorosi e geniali per comprender questa apparizione spettrale! Ma restava sempre la contraddizione delle due nature, la divina e l'umana, cioè la spettrale e la sensibile: restava il fantasma più strano che si fosse mai visto, un assurdo [ein Unding - L.A.]. Fino ad allora nessuno spirito aveva procurato più tormenti all'anima [...] Ma con il Cristo era anche venuta alla luce la verità della cosa: il vero spirito o il vero fantasma - è l'uomo [...]. Ormai l'uomo non prova più orrore dei fantasmi fuori di lui, ma soltanto di se stesso: si spaventa di se stesso. Nelle profondità del suo cuore abita lo spirito del peccato, già il più lieve pensiero (che è anch'esso uno spirito) può essere un diavolo, ecc. - Il fantasma ha preso corpo, il Dio è diventato uomo, ma l'uomo stesso è ora lo spettro pauroso che egli cerca di aggirare, di scacciare, di comprendere, di

rendere reale e di far parlare: l'uomo è - spirito" (M. Stirner, L'Unico e la sua proprietà, tr. it. cit., p. 50).

21. Nella conclusione di un libro appena uscito, *La pénultième est morte. Spectrographie de la modernité* (Champ Vallon, 1993), Jean-Michel Rabaté mette in forte evidenza che "Marx e Engels fingevano di non comprendere la portata critica delle analisi di Stirner" (p. 223). Pur difendendosi dal voler così "riabilitare 'san Max'", Rabaté riscrive in maniera degna di nota L'Unico e la sua proprietà all'interno di una potente stirpe - spettrografica, dunque - che la posterità anarchica del libro è lunghi dall'esaurire (da Shakespeare a Sade, Mallarmé, Joyce, Beckett).

22. Nella traduzione di Derrida: "quiesthanté". [NdT]

23. L'Ideologia tedesca, tr. it. cit., p. 140.

24. Table, che in francese corrisponde all'italiano tavola e tavolo. [NdT]

25. Il Capitale, Libro I, cap. I, 4. Per questo Libro Primo ci riferiremo ormai alla traduzione pubblicata a cura di Jean-Pierre Lefebvre e al testo stabilito da una ventina di autori. La citeremo nell'edizione "Quadrige", PUF, Paris 1993. Tr. it. di D. Cantimori, Editori Riuniti, Roma 1964, p. 103.

26. Table, in francese, è femminile. [NdT]

27. "Per esempio, quando se ne fa un tavolo, la forma del legno viene trasformata. Ciò non di meno, il tavolo rimane legno, cosa sensibile e ordinaria. Ma appena si presenta come merce, il tavolo si trasforma in una cosa sensibilmente sovrasensibile. Non solo sta coi piedi per terra, ma, di fronte a tutte le altre merci, si mette a testa in giù, e sgomitola dalla sua testa di legno dei grilli molto più mirabili che se cominciasse spontaneamente a ballare.

Dunque, il carattere mistico della merce non sorge dal suo valore d'uso." (K. Marx, Il Capitale, tr. it. cit., p. 103) [Nella traduzione francese citata da Derrida (ed. Lefebvre, p. 81) è omessa la parola "sensibilmente". NdT]

28. Ibidem, p. 103. Come precisano gli editori e traduttori, "Marx evoca la concomitanza dell'ondata spiritistica che si diffuse

in Europa dopo la rivoluzione del 1848, e gli inizi del movimento Taiping in Cina". Benché, come abbiamo visto, ogni epoca abbia i suoi fantasmi (come noi abbiamo i nostri), la propria esperienza, il proprio medium e i suoi propri media bantologici, benché una storia "epocale" della hantise ponga gli stessi problemi, e non è per caso, di una storia "epocale" dell'essere, questa complicazione non dovrebbe impedirne un'indagine storica. Dovrebbe solo renderla più accorta. E certo, per esempio, che i testi di Stirner, di Marx e di Engels ai quali ci riferiamo corrispondono - e rispondono - nel loro tempo a una potente "ondata" che si potrebbe sommariamente chiamare "medianica". Se ne possono reperire i segni sociali, filosofici, letterari (ricordiamo l'interesse di Stirner per i Misteri di Parigi di Eugène Sue, le tentazioni "spiritiste" di Victor Hugo e di qualcun altro) e tentare di circoscriverne o addirittura, fino a un certo punto, di spiegarne la particolarità storica. Ma non si dovrebbe omettere di reinscriverla in una sequenza spettrologica molto più ampia.

29. Nel corso di una mirabile lettura di *La Peau de chagrin*, Samuel Weber segnala questo carattere vampiresco del capitale, mostro vivente (*beseeltes Ungeheuer*), e precisamente in relazione con la logica spettrale del feticcio. Cfr. *XInwrapping Balzac, A Reading of "La Peau de chagrin"*, University of Toronto Press, Toronto 1979, p. 86 e soprattutto le note 1,2,3, dedicate a Marx - e a Balzac.

30. *Il Capitale*, tr. it. cit., p. 104.

31. *Ibidem*, pp. 114-115.

32. *Ibidem*. Traduzione italiana leggermente modificata.

[NdT]

33. *Ibidem*, p. 115.

34. *Ibidem*, p. 117. Dal momento che anche Marx, ma diversamente da Shakespeare, fu un pensatore del patto e del giuramento, ci si richiamerà a quel che dice ironicamente del giuramento nel- *l'Ideologia tedesca*, tr. it. cit., p. 144.

35. Comunque lo si interpreti, questo percorso riporta almeno a quel che il Terzo dei Manoscritti del 1844 dice della morte e dei sensi, del modo in cui i sensi diventano "teorici" nella loro stessa pratica, rendendo così insensibile, si potrebbe dire, il sensibile e rovinando perciò già tutte le opposizioni tra "il soggettivismo e l'oggettivismo, lo spiritualismo e il materialismo, l'attività e la passività". Marx pensa allora e, mi sembra, continuerà sempre a pensare, che queste opposizioni, considerate insolubili da una filosofia che si proporrebbe un compito solo teorico, sono o devono essere eliminate dallo stato sociale e dalla pratica sociale. Cfr. K. Marx, Manoscritti del 1844, tr. it. di G. della Volpe, in Opere filosofiche giovanili, Editori Riuniti, Roma 1968<sup>3</sup>, pp. 219 sgg.

36. L'Ideologia tedesca, tr. it. cit., p. 142.

37. Il Capitale, tr. it. cit., p. 118.

38. Per la Critica dell'economia politica (1859), tr. it. cit., p. 73.

39. Il Capitale, tr. it. cit., p. 122.

40. Ibidem, p. 108. [Nella traduzione italiana "delirio dell'espressione" è reso con "stravaganza dell'espressione". NdT]

41. Ibidem, p. 108. [Traduzione leggermente modificata. NdT]

42. Le Capital, tr. fr. cit., p. 106. [La traduzione italiana dice: "Quindi X enigma del feticcio denaro è soltanto X enigma del feticcio merce divenuto visibile e che abbaglia l'occhio", p. 125. NdT]

43. Il Capitale, tr. it. cit., p. 104.

44. Ho cercato di affrontarla, nella sua forma generale, altrove (cfr. in particolare Glas, cit., pp. 51, 149, 231 sgg., 249 sgg., 264 sgg.). Sul rapporto tra feticismo e ideologia, cfr. Sarah Kofman, Camera obscura - de l'ideologie, Galilée, Paris 1973, in particolare quel che precede e segue La table tournante (p. 21), e Etienne Balibar, Cinq études du materialisme historique, cit. ("À propos de la théorie du fétichisme"), pp. 206 sgg.

45. Cfr. Etienne Balibar, op. cit., pp. 208 sgg.

46. Nella figura della sua materialità sensibile, il corpo proprio di questa oggettività fantomatica prende forma, si indurisce, si erge o si pietrifica, si cristallizza a partire da una sostanza molle e indifferente, si istituisce a partire da un resto amorfo: "Consideriamo ora il residuo dei prodotti del lavoro. Non è rimasto nulla di questi all'in- fuori di una medesima spettrale oggettività, d'una semplice concrezione [Gallerie: gelatina, forma dalla massa omogenea] di lavoro umano indistinto, cioè di dispendio di forza lavorativa umana senza riguardo alla forma del suo dispendio. Queste cose rappresentano ormai soltanto (Diese Dinge stellen nur noch dar) il fatto che nella loro produzione è stata spesa forza-lavoro umana, è accumulato lavoro umano. Come cristalli (Als Kristalle) di questa sostanza sociale ad esse comune, esse sono valori, valori di merci" (Il Capitale, tr. it. cit., p. 70).

Su questa "oggettività fantomatica" (gespenstige Gegenständlichkeit), cfr. Samuel Weber ( Unwrapping Balzac, A Reading of "La Peau de chagrin", cit., p. 75) che, tra Balzac e Marx, insiste opportunamente sul carattere femminile della chimera-merce. E in effetti ce n'è più di un indizio. Ma come stabilire il sesso di un feticcio? Non passa da un sesso all'altro? Non è questo movimento di passaggio, quali che ne siano le stasi?

In un testo appena pubblicato, Thomas Keenan analizza, tra l'altro, anche i "sublimati" di questa "realtà fantomatica": "Nel rigore dell'astrazione, solo gli spettri sopravvivono" ("The Point is to (Ex) Change It", in Tetishism as Cultural Discourse, E. Apter & W. Pietz, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1993, p. 168).

47. Prénom, cioè "nome di battesimo", ma Derrida allude indubbiamente al suo carattere preliminare. [NdT]

48. Per tutti questi motivi rinviando naturalmente ai lavori di Paul Virilio, nonché a un lavoro inedito di Bernard Stiegler (di prossima pubblicazione presso le edizioni Galilée).



49. Cfr. J. Derrida, *La main de Heidegger*, in *Psyché. Inventions de l'autre*, Galilée, Paris 1987; tr. it. di G. Scibilia in *La mano di Heidegger*, cit., pp. 31-79. [NdT]

50. Si noti il gioco di parole fra *Unwesen* ("mostro" ma anche "non-essenza", come nella traduzione riportata da Derrida) e *Wesen* (essenza). [NdT]

51. *L'Ideologia tedesca*, tr. it. cit., p. 141, leggermente modificata.

52. Ibidem, p. 142. [La traduzione italiana dice: "Uomo, la tua testa è incantata!... Tu hai un'idea fissa! ". NdT]

53. Perché Freud vede nella *hantise* "l'esempio forse più forte", una sorta di prototipo, nell'esperienza della *Unheimlichkeit*? Perché, "in sommo grado" (itti *allerhochsten Grade*) sembra "unheimli- eh" a molti tutto quel che "ha rapporto con la morte, con i cadaveri e con il ritorno dei morti, con spiriti e spettri (mit *Geistern* und *Ge- spenster*)". Ma per la disperazione dei traduttori, Freud vuole illustrare questa asserzione facendo notare, non già che "es spukt" è così difficile da tradurre (per le ragioni che abbiamo sopra indicato) ma che "alcune lingue moderne non possono rendere le parole tedesche 'ein unheimliches Haus' che trascrivendole così: una casa dove 'es spukt'" ("[...] manche moderne Sprachen unseren Ausdruck: ein unheimliches Haus gar nicht anders wiedergeben können als durch die Umschreibung: ein Haus, in dem es spukt". *Das Unheimliche*, GW Bd. XII, pp. 254-255 [Tr. it. di S. Daniele, *Il perturbante*, in "Opere", voi. 8, Boringhieri, Torino 1977, p. 102, leggermente modificata.]). In verità "unheimliche" è altrettanto intraducibile di "es spukt". Il che produce traduzioni imbarazzate e in fondo inintelligibili. Per esempio: "[...] molte lingue moderne non possono rendere la nostra espressione 'una casa unheimlich' se non con l'espressione: une maison hanté" (tr. M. Bonaparte e E. Marty, "L'inquiétante étrangeté", in *Essais de psychanalyse appliquée*, 1993, "Idées", NRF, pp. 194-195) o ancora: "[...] some languages in use to-day can only render the German expression 'an unheimlich house' by 'a haunted house'" (Standard Edition,

voi. xvii, p. 241). Su quel che Freud giunge a dire della stessa morte ritorniamo altrove, per metterlo in rapporto con i corrispondenti discorsi di Heidegger e di Lévinas (Apories, di prossima pubblicazione presso le edizioni Galilée). Altra epoca, altra modalità, altro modo per i fantasmi: Freud notava, nella stessa pagina, che le conferenze di un certo livello sulla comunicazione con i fantasmi (revenants) tendevano allora a moltiplicarsi. Degli spiriti sottili, nota, tra gli uomini di scienza e soprattutto alla fine della loro vita, cedono alla tentazione telepatica o medianica. Ne sapeva qualcosa. E poiché Amleto è stato il nostro soggetto, precisiamo che Freud ne giudicava le apparizioni spettrali sprovviste di qualsiasi potenza di Umbemlichkeit (tr. it. cit., p. 112). Come quelle del Macbeth o di Giulio Cesare, come quelle AéX'Inferno di Dante. Esse possono essere certo fosche (schreckhaft) o spaventevoli (duster), ma così poco unheimlich quanto il mondo degli dèi omerici. Spiegazione: la letteratura, la finzione teatrale. Secondo Freud, noi piegheremmo allora il nostro giudizio alle condizioni della realtà fittizia, quali sono stabilite dal poeta, e tratteremmo "le anime, gli spiriti, gli spettri" come esistenze fondate, normali, legittime (vollbere- chtige Existenzen). Osservazione tanto più sorprendente dal momento che tutti gli esempi di Unheimlichkeit in quel saggio sono tratti dalla letteratura!

54. Freud e Heidegger. In La Carte postale... (Flammarion, Paris 1980, p. 206), il firmatario degli Envois li accoppia come due spettri: "Qui, Freud e Heidegger, li congiungo in me come i due grandi fantasmi della grande epoca' - i due grand-pères superstiti. Non si sono conosciuti, ma secondo me formano una coppia, appunto per questo, per questa particolare anacronia".

Essendo un revenant sempre chiamato a venire e a rivenire, il pensiero dello spettro, contrariamente a quanto crede il buon senso, fa segno verso l'avvenire. È un pensiero del passato, un'eredità che non può che venire da ciò che non è ancora arrivato - dall'arrivante.